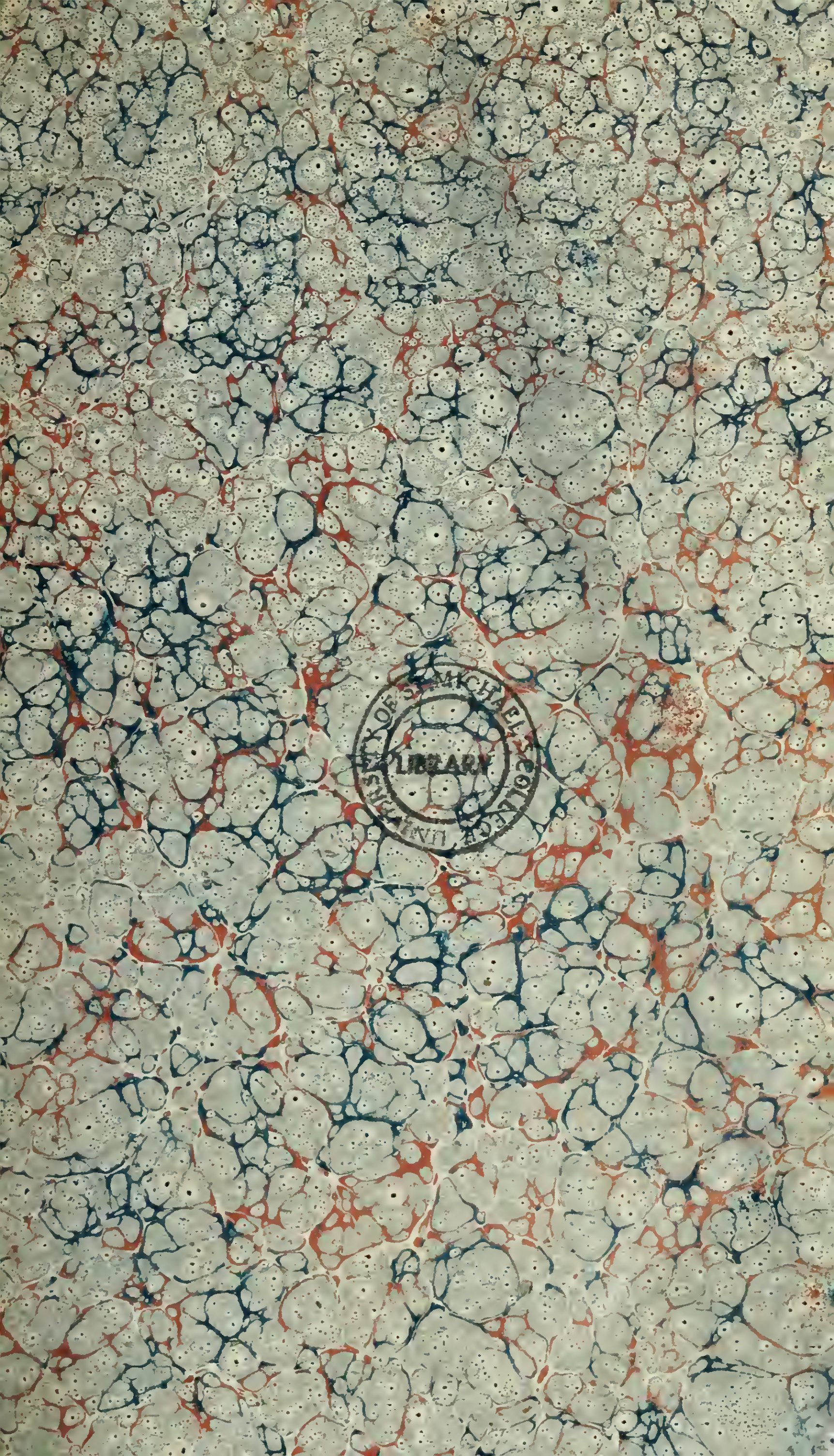

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01884792 1




UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

LA PHILOSOPHIE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

TYPOGRAPHIE DE CH. LAHURE ET Cie
Imprimeurs du Sénat et de la Cour de Cassation
rue de Vaugirard, 9

Offert à M. Franck
par son très dévoué
C. Jourdain

LA PHILOSOPHIE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

PAR CHARLES JOURDAIN
Agrégé des Facultés des lettres
Chef de division au ministère de l'Instruction publique et des Cultes

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT IMPÉRIAL DE FRANCE
(Académie des Sciences morales et politiques)

Veritatis et sobrietatis verba.
Act. Apost., XXVI, 25.

TOME PREMIER

PARIS
LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET Cie
RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 14

1858

PRÉFACE.

Il y a cinq ans, l'Académie des sciences morales et politiques proposa pour sujet du prix qu'elle devait décerner en 1856, la question suivante :

« 1° Examiner l'authenticité des divers ouvrages attribués à saint Thomas, et déterminer, autant qu'il est possible, l'ordre dans lequel ils ont été composés.

« 2° Exposer dans une juste étendue la philosophie de saint Thomas, sa métaphysique, sa morale et sa politique. Rechercher ce qu'il doit à Aristote, aux grands docteurs chrétiens, à l'enseignement et aux écrits d'Albert ; marquer ce qui lui appartient.

« 3° Suivre la philosophie de saint Thomas dans ses principaux disciples de l'ordre de Saint-Dominique, et dans les controverses qu'elle a fait naître entre cet ordre et les ordres rivaux, particulièrement celui de Saint-François, au

XIVe et au XVe siècle. Faire l'histoire de cette philosophie jusqu'à la chute de la scholastique et l'avénement du cartésianisme.

« 4° Terminer par un jugement approfondi de la doctrine de saint Thomas en ses diverses parties. Mettre en lumière ce qu'il peut y avoir dans cette doctrine de défectueux, et ce qui paraîtra vrai et durable, et digne encore de trouver place dans la philosophie de notre temps. »

L'ouvrage que nous publions a été entrepris pour répondre à cet appel. Le calme d'esprit et les recherches qu'il exigeait, ne se conciliaient pas aisément avec les fonctions administratives que nous remplissons. Toutefois en mettant à profit nos trop courts loisirs, nous sommes parvenus à mener à bonne fin la tâche périlleuse que nous avions entreprise un peu témérairement. Sur le rapport lu par M. Charles de Rémusat, au nom de la section de philosophie, l'Académie nous a jugé digne du prix et nous a couronné dans sa séance annuelle du 3 mai 1857.

Qu'il nous soit permis de consigner ici l'expression de notre vive reconnaissance envers l'Académie, et en particulier envers la section de philosophie et son éminent rapporteur. Les termes dans lesquels M. de Rémusat a rendu compte de notre mémoire ont dépassé toutes nos espérances; ils nous ont rendu plus pré-

cieuse la récompense dont nous avons été l'objet.

Aux éloges qu'il daignait nous accorder, M. de Rémusat a mêlé des critiques importantes. Il a signalé des lacunes et des erreurs ; il nous a pressé de nous expliquer sur des points essentiels que nous avions eu le tort de laisser dans l'ombre.

Est-il besoin de dire que nous avons fait tout ce qui dépendait de nous pour corriger les défauts que l'impartialité de nos juges avait relevés avec tant de bienveillance? Divers chapitres ont reçu des additions plus ou moins étendues; des questions qui avaient été omises ou seulement effleurées, sont aujourd'hui traitées plus à fond ; dans nos conclusions sur les origines, le caractère et la portée de la doctrine de saint Thomas, nous avons essayé d'écarter toute équivoque, toute obscurité ; enfin, sous le rapport de la forme, l'ouvrage entier a été l'objet d'une révision sévère qui aura eu pour résultat, nous l'espérons, de communiquer au style plus de précision et d'exactitude.

Mais, quel que fût notre désir de mieux faire, il n'était pas en notre pouvoir, et personne ne nous a donné le conseil de modifier essentiellement nos premières appréciations. Lorsque nous avons soumis notre mémoire aux suffrages de l'Académie, nous aurions eu le droit de dire

comme Montaigne : « C'est icy un livre de bonne foy.... » Ce qui nous paraissait la vérité sur les choses et sur les personnes, nous l'avions exposé avec ménagement, mais avec franchise, sans rechercher les difficultés, mais sans les éluder, en regrettant de ne pouvoir consacrer à la défense de nos opinions plus de savoir, de talent et d'autorité. Eussions-nous refait notre ouvrage sur un plan nouveau, nous ne pouvions pas paraître honorablement devant le public avec des conclusions différentes de celles que nous avions soutenues devant l'Académie et qui étaient, comme elles le sont encore aujourd'hui, l'expression fidèle de nos convictions.

Ainsi on retrouvera dans les pages qui suivent les mêmes jugements et la même doctrine que notre mémoire primitif contenait déjà sous une forme plus abrégée et moins explicite. Nous ne cachons pas nos sentiments chrétiens, ni notre admiration sincère pour le maître illustre qui fut, au moyen âge, l'interprète le plus autorisé de la foi catholique. Sans déprimer la philosophie actuelle, sans prétendre, comme peut-être on nous en fera le reproche, ramener l'esprit humain en arrière, nous ne pouvons nous résoudre à reléguer la *Somme de théologie* et la *Somme contre les Gentils*, parmi les œuvres surannées d'où la vie s'est retirée depuis longtemps; loin de là, nous pensons qu'elles recèlent des germes abon-

dants dont la fécondité n'est pas épuisée, et qui peuvent encore donner des fruits salutaires.

C'est à l'établissement de ces conclusions que tend notre ouvrage : fruit consciencieux d'études longues et pénibles, puisse-t-il être accueilli par nos lecteurs avec autant de faveur que le furent, il y a quarante ans, ces savantes *Recherches sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote,* que l'Institut de France avait aussi couronnées, et que mon père, enlevé à la fleur de l'âge, léguait comme un exemple à son fils qui venait de naître.

1er Mars 1858.

INTRODUCTION.

Pendant qu'Albert le Grand enseignait à Cologne, dans la maison professe que l'ordre de Saint-Dominique avait établie en cette ville, on remarquait parmi ses auditeurs un jeune frère Italien que son caractère taciturne avait fait surnommer par ses condisciples, le Grand-Bœuf muet de Sicile. Un jour il fut interrogé par le maître sur des questions très-épineuses, et comme il répondait avec une sagacité surprenante, « nous l'appelons un bœuf muet, dit Albert, mais sachez que les mugissements de sa doctrine s'entendront bientôt par toute la terre. »

Le frère alors inconnu à qui Albert présageait cette gloire se nommait Thomas. Il était né dans le royaume de Naples, en 1225 ou 1227, de l'illustre famille des comtes d'Aquin. Par son aïeule paternelle, Françoise de Souabe, il descendait de la race impériale d'Alle-

magne; il était petit-neveu de l'empereur Frédéric Barberousse, cousin de l'empereur Frédéric II ; par sa mère Théodora, de la maison de Carraccioli, il était issu des princes normands, conquérants de la Sicile. Dans son enfance, il fut envoyé à l'abbaye du mont Cassin, de l'ordre de Saint-Benoît, et un peu plus tard il fréquenta l'Université de Naples, que Frédéric II venait de restaurer et qui était l'objet de la protection particulière de ce prince. Ses premiers précepteurs furent un maître du nom de Martin, sous lequel il étudia la grammaire et la logique, et Pierre d'Hibernie, qui lui enseigna la philosophie et les sciences. Malgré la brillante destinée qui s'ouvrait devant lui, le jeune héritier des comtes d'Aquin forma, dès l'âge de seize ans, le projet de se retirer dans un monastère, et d'embrasser la règle de Saint-Dominique. Ni les prières, ni la violence, ni la ruse ne purent changer son dessein. On raconte que ses frères, après avoir épuisé tous les moyens de persuasion, imaginèrent de le renfermer seul avec une courtisane d'une grande beauté, espérant amollir par la volupté ce cœur trop résolu. Mais la chasteté de saint Thomas repoussa les séductions de la luxure avec non moins de constance que les supplications et les menaces. Vaincue par tant de fermeté, sa famille se résigna et ne combattit plus la

vocation irrésistible qui le poussait vers le cloître et la pauvreté.

Sur la fin de l'année 1244, saint Thomas ayant prononcé ses vœux, quitta le royaume de Naples pour accompagner Jean le Teutonique, supérieur général des Dominicains, qui se rendait à Cologne en passant par la France. Ce fut alors qu'il fut confié aux soins d'Albert, qui lui-même, sorti de la noble famille des comtes de Bollstadt, avait renoncé au monde, vingt-quatre années auparavant, après avoir entendu le bienheureux Jordan, et s'était consacré tout entier, sous la robe de Dominicain, aux devoirs de la vie monastique et à la culture de la philosophie. Nul autre maître ne possédait plus à fond Aristote; nul ne s'était livré à des travaux plus considérables dans tous les ordres de connaissances, et ne jouissait d'une réputation de savoir et de génie mieux établie. Sous la direction d'un guide aussi expérimenté, saint Thomas étendit rapidement le cercle de ses idées, compléta sa propre éducation, et apprit à diriger celle des autres. Ses supérieurs qui avaient deviné, comme on a vu, son admirable puissance de doctrine, l'appliquèrent de bonne heure à l'enseignement. Après avoir pendant quelques années assisté Albert dans ses fonctions, tantôt à Cologne, tantôt à Paris, il fut envoyé en 1252 dans cette dernière ville, pour y

recevoir la licence et la maîtrise. Son succès dépassa toutes les espérances, et, dès ses débuts, il se révéla comme la plus éclatante lumière et le plus utile soutien de sa communauté.

Les temps étaient devenus difficiles pour les nouveaux Ordres religieux. L'Université de Paris qui les avait d'abord accueillis, s'était émue et irritée de la faveur dont ils jouissaient, et elle venait de les retrancher de son corps, sous prétexte qu'ils n'avaient pas soutenu ses priviléges, ni interrompu leurs leçons lorsqu'elle avait jugé à propos de suspendre les siennes, à la suite de l'emprisonnement de quelques écoliers. La lutte à peine engagée avait pris des proportions considérables. Guillaume de Saint-Amour, ancien recteur de l'Université de Paris, publiait son livre célèbre *des Périls des derniers temps,* dans lequel il dénonçait les Frères mendiants comme le fléau de la chrétienté, et conjurait l'Église et les fidèles d'aviser. Soutenu par un puissant parti, répandu dans le clergé et dans le peuple, l'ouvrage obtenait un succès comparable à celui des *Provinciales*, dans des circonstances et pour une cause qui ne sont pas sans analogie avec ces débats oubliés. Il s'agissait non-seulement de la bonne renommée, mais de l'existence même des Dominicains qui, dans cette querelle également passionnée des deux parts, devaient vaincre

ou se résigner à disparaître. Saint Thomas fut désigné avec Albert et quelques autres pour la défense de l'Ordre. Il se rendit à Rome, afin de plaider cette cause devant le Saint-Siége, et tant par ses démarches que par ses réponses écrites au livre de Guillaume de Saint-Amour, il contribua à faire maintenir les Frères prêcheurs en possession de leurs chaires et de toutes leurs prérogatives. L'Université de Paris qui avait d'abord refusé la maîtrise à saint Thomas, à cause de l'habit qu'il portait, la lui conféra par nécessité en 1256, et elle montra, il faut le dire à sa gloire, si peu de rancune du succès obtenu contre elle, que peu après, elle en référa au nouveau docteur pour décider cette question alors très-agitée parmi les théologiens, si les accidents eucharistiques ont une existence réelle ou s'ils ne sont que de simples apparences.

En 1261, saint Thomas quitte la France pour se rendre en Italie où il était appelé par le pape Urbain IV, élevé depuis peu sur le trône pontifical. Il visite plusieurs villes, Orviète, Viterbe, Anagni, Pérouse, surtout Rome, et y enseigne les sciences divines dans les maisons de l'ordre de Saint-Dominique. Par sa naissance et par son génie, il paraissait appelé aux premiers honneurs de l'Église; mais à l'exemple de son maître Albert, qui avait résigné

l'évêché de Ratisbonne, il repoussa toutes les dignités qui lui furent offertes, et se contenta de vivre dans une retraite studieuse et honorée. En 1269, il revient à Paris, au couvent de sa communauté, y séjourne environ deux années, et va ensuite à Naples, sur la demande du roi de Sicile, frère de saint Louis, prêter son concours et l'autorité de son nom aux écoles qui avaient élevé sa première jeunesse. Il débutait sur ce nouveau théâtre, lorsque, vers la fin de l'année 1273, le pape Grégoire X l'appela au concile qui devait se tenir à Lyon, en vue de venir au secours des croisés en Terre-Sainte, et d'opérer la réunion des Églises grecque et latine. Malgré l'affaiblissement de sa santé altérée par le travail, il partit accompagné du P. Reginald, qui a été associé à ses travaux, afin de se rendre à l'invitation du souverain pontife. Au château de Magenza, habité par une de ses nièces, la comtesse de Ceccano, il tomba dans une longue extase qui l'affaiblit beaucoup, et après laquelle il sentit que sa fin était prochaine. Comme il désirait mourir dans une maison de son Ordre, il essaya cependant de continuer sa route ; mais la faiblesse l'obligea de s'arrêter à l'abbaye de Fossa-Nuova de l'ordre de Cîteaux, à peu de distance de Terracine. Son mal était sans remède, et il expira le 7 mars 1274, à l'âge de 47 ou 49 ans, suivant la date à laquelle on

rapporte sa naissance. Les Dominicains, dont il était l'honneur, et les Cisterciens, qui avaient reçu son dernier soupir, se disputèrent ses restes mortels pendant près d'un siècle, avec une ardeur intéressée qui toucha au scandale. La querelle durait encore, lorsque l'incomparable docteur fut élevé au rang des saints, vingt-six ans après sa mort, sous le pontificat de Jean XXII. Elle ne cessa qu'en 1368, par une bulle du pape Urbain V, qui ordonna que les précieuses reliques seraient transportées chez les Dominicains de la ville de Toulouse, dans laquelle saint Dominique avait fondé sa communauté; un bras fut accordé au couvent de Saint-Jacques, à Paris, dont les murs avaient si souvent retenti des leçons d'Albert le Grand et de son incomparable disciple[1].

Comme théologien, saint Thomas, surnommé l'Ange de l'école, a été placé par les suffrages de la catholicité dans un rang où il n'a pas de supérieurs, si même il a des égaux. Nul Père de l'Église, nul docteur n'a pénétré plus avant dans les mystérieuses

1. Tous les détails qui précèdent sont empruntés aux biographes anciens et modernes de saint Thomas d'Aquin. Si nous n'avons pas indiqué nos sources, comme il nous était facile de le faire, c'est que nous parlions de faits très-connus, aussi incontestés qu'incontestables, qu'il entrait dans notre plan d'énoncer rapidement et sans discussion.

profondeurs du dogme et de la morale évangéliques ; nul n'a approché de plus près, si je l'ose dire, l'infaillibilité, ce glorieux et immuable privilége qui a été réservé sur la terre à l'Église de Dieu. Sur les milliers de questions quelquefois en apparence plus curieuses qu'utiles, et presque toujours très-graves au fond, qu'il a discutées, ses décisions ont été généralement trouvées si exactes qu'elles sont devenues la règle de la croyance et de la discipline. Quel est le théologien de nos jours qui oserait contredire ouvertement saint Thomas, et pour qui ce désaccord ne serait pas une forte présomption d'hétérodoxie?

Mais le nom de saint Thomas n'appartient pas seulement à l'Église, et la philosophie peut aussi le revendiquer. La *Somme de théologie* est une œuvre de raison autant qu'une œuvre de foi. La science y paraît à côté de la religion, à qui elle prête ses démonstrations et ses formules, et qui à son tour agrandit les horizons de la science. Nulle part les vérités naturellement accessibles à l'entendement, et qui sont en quelque sorte la base sur laquelle le christianisme asseoit ses enseignements surnaturels, n'ont été exposées avec plus d'ampleur, plus de variété, plus de solidité.

Cet exemple d'un théologien de génie, qui fut en même temps un grand philosophe, contient des en-

seignements que jamais peut-être il ne fut plus utile de faire ressortir que de nos jours.

C'est en général le penchant, et trop souvent ç'a été l'erreur des philosophes de supposer que l'homme se suffit pleinement à lui-même; que la raison, livrée à ses seules forces, est capable de tout connaître et de tout comprendre; que les dogmes qui la surpassent ne sont pas dignes de créance, et que la religion, avec ses mystères, est un mensonge traditionnel qui remonte à l'enfance des peuples, et qui ne peut être accepté, en un siècle plus éclairé, que par les esprits crédules et ignorants.

À l'extrémité opposée, en regard de ces adversaires hautains du christianisme, il se rencontre aujourd'hui par le monde des détracteurs systématiques de la science, qui ne se contentent pas de soumettre la raison, mais qui la sacrifient absolument à la foi; qui semblent faire consister le suprême effort de la piété à éviter, comme sacrilége, la recherche de l'évidence; qui, sans distinguer entre les doctrines bonnes et mauvaises, les confondent toutes dans un commun anathème, et travaillent directement à la suppression de toute philosophie.

Aux uns et aux autres il importe de montrer, par l'exemple de saint Thomas, que la raison et la foi ne sont pas inconciliables, que la piété n'exclut pas la

réflexion et l'examen, et que l'habitude de l'examen ne dessèche pas nécessairement le cœur de l'homme, et ne le rend pas incapable de piété, puisque dans le siècle qui fut l'âge d'or de la foi, les âmes les plus saintement chrétiennes étaient imbues de philosophie, et que la bouche qui dicta l'Office du Saint Sacrement est celle qui exposa devant les universités de France et d'Italie, avec le plus de puissance peut-être, les doctrines d'Aristote et des Arabes.

A ne considérer que l'élan naturel de toute intelligence vers la vérité, est-il sans utilité de rechercher dans les ouvrages d'un des plus beaux génies qui aient honoré le genre humain, les doctrines qu'il s'était formées sur notre nature, notre destinée et nos devoirs, ces questions toujours anciennes, et cependant pour les philosophes toujours nouvelles, qui ont été posées le premier jour où un homme a réfléchi, et qui fatigueront la curiosité du dernier des sages?

Je ne parle pas de l'intérêt attaché à l'histoire d'une doctrine qui fut l'expression la plus haute et la plus complète de la pensée philosophique du moyen âge, et dont toutes les écoles chrétiennes ont subi l'influence profonde et durable.

C'est sous l'empire de ces motifs que nous avons entrepris de répondre à l'appel que l'Académie des

sciences morales et politiques adressait aux amis de la religion et des lettres, en proposant pour sujet de prix la philosophie de saint Thomas.

Qui eût dit, il y a soixante ans, lorque la doctrine de Condillac était acceptée comme le dernier mot de l'esprit humain, et que ses plus habiles interprètes se pressaient sur les bancs de l'Institut de France nouvellement fondé, qui eût dit qu'un demi-siècle à peine écoulé, l'Ange de l'École, naguère l'objet des risées de Voltaire, serait présenté pour modèle à la génération contemporaine par l'Académie dont la mission particulière est l'avancement des études philosophiques ! Le temps a dissipé d'injustes préventions, et saint Thomas, mieux connu des philosophes, est naturellement remonté au rang qui lui était assigné par son génie, ses immenses travaux et son rôle si notable dans l'histoire de la scholastique.

En essayant de nous conformer aux intentions de l'Académie, nous avons été conduit à diviser cet ouvrage en trois livres.

Dans un premier livre, le plus considérable de tous, nous esquissons d'abord rapidement les progrès de la philosophie scholastique jusque vers le milieu du XIIIe siècle. Nous parcourons ensuite les ouvrages publiés sous le nom du docteur Angélique ; nous en discutons l'authenticité; autant que possible, nous

en établissons la chronologie. Laissant de côté les écrits apocryphes, nous essayons de dresser la liste des œuvres qui appartiennent légitimement à saint Thomas, et qui renferment l'expression irrécusable de ses pensées. Nous donnons enfin l'analyse détaillée des différentes parties de sa philosophie, théodicée, psychologie, morale, politique, que nous rapprochons des doctrines analogues d'Aristote, des saints Pères et d'Albert le Grand. Nous nous sommes rappelé que nous devions nous renfermer dans le cercle des vérités naturelles, qui sont le domaine ordinaire de la science humaine, et, au risque de paraître incomplet, nous avons écarté avec soin les développements qui nous auraient entraîné sur le terrain du dogme révélé.

Après avoir présenté le tableau de la philosophie de saint Thomas, nous en suivons, dans un second livre, le progrès historique; nous racontons les luttes qu'elle a provoquées dans les universités entre les Dominicains et les Franciscains; nous retraçons les phases diverses de l'influence que, malgré de puissantes rivalités, elle a exercée sur les plus grands esprits, même après la chute de la scholastique, jusqu'à la fin du XVII[e] siècle.

Enfin, dans un quatrième et dernier livre, nous essayons d'apprécier cette mémorable doctrine et d'en

dégager les enseignements immortels qui, après avoir instruit et consolé nos pères, peuvent encore servir aujourd'hui à l'éducation philosophique de leurs enfants.

Si les matières que nous allons traiter, prises dans leur ensemble, offrent un incontestable intérêt, elles ont aussi des côtés très-arides. Outre la sécheresse, inévitable dans les recherches d'érudition, il faut ici faire la part de la subtilité excessive que l'École a portée dans la controverse, et qui, jointe aux abus d'une terminologie barbare, a fini par entraîner sa ruine. Il ne dépendait pas de nous d'écarter entièrement ces difficultés ou ces défauts de notre sujet : notre vœu, nous ne voulons pas dire notre espérance, est d'avoir réussi à les atténuer en partie, sans altérer la vérité de l'histoire.

LIVRE PREMIER

EXPOSITION DE LA PHILOSOPHIE

DE SAINT THOMAS D'AQUIN

LIVRE PREMIER.

EXPOSITION DE LA PHILOSOPHIE

DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

SECTION PREMIÈRE.

ESQUISSE DE LA PHILOSOPHIE SCHOLASTIQUE AVANT SAINT THOMAS.

I. Commencements de la philosophie scholastique. — II. Philosophie des Arabes et des Juifs. — III. Son introduction en occident. — IV. Son influence. Mouvement de résistance au sein des ordres religieux. Guillaume d'Auvergne. Alexandre de Hales. Albert le Grand.

I

Pour bien se diriger dans l'étude de la doctrine de saint Thomas, il est nécessaire de remonter à ses origines historiques et de marquer le point précis auquel la philosophie scholastique, après une longue enfance et quelques efforts éclatants, était parvenue, vers le milieu du XIIIe siècle, au moment où le docteur Angélique paraît sur la scène.

Après la chute de l'empire Romain, lorsque le flot de l'invasion barbare inondait l'Europe et portait

dans toutes les provinces la dévastation et la ruine, la culture des lettres partagea le sort des institutions; elle déclina rapidement, et elle aurait bientôt disparu, sans laisser de traces nulle part, si les calamités sociales avaient la puissance d'arracher entièrement du cœur de l'homme la passion de l'étude et l'amour désintéressé du vrai et du beau.

Avec Charlemagne, la vie littéraire commence à renaître; quelques-unes des anciennes écoles reparaissent; de nouvelles sont fondées, sous la puissante impulsion du prince, près des églises et dans les monastères.

Il ne restait plus que des débris épars des chefs-d'œuvre de l'antiquité. Le *Timée* de Platon, expliqué par Chalcidius; les premières parties de l'*Organum* d'Aristote, commentées par Boèce; l'*Introduction* de Porphyre, quelques traités de Cicéron, de Sénèque et d'Apulée composaient le fonds de l'érudition philosophique. Les ouvrages des pères de l'Église latine, et surtout ceux de saint Augustin, protégés par la vénération des fidèles, s'étaient mieux conservés que les monuments de la littérature profane. Mais les manuscrits étaient rares; leur acquisition dispendieuse. Les plus riches bibliothèques consistaient dans un petit nombre de volumes, que leurs possesseurs retenaient d'une main jalouse comme un précieux trésor.

Avec d'aussi faibles ressources, quel pouvait être l'enseignement? Il se réduisait aux éléments de la

grammaire et de la logique, avec ce qu'il fallait de mathématiques et d'astronomie pour calculer chaque année le jour de la Pâque. Mais ces notions superficielles, dont le vulgaire se contentait, ne suffisaient pas à ceux que leur vivacité poussait à pénétrer plus avant dans la connaissance des choses. Même aux plus mauvais jours de l'histoire, la chrétienté vit s'élever de son sein des esprits inventifs, qui surent se frayer des sentiers nouveaux. Au IXe siècle, à la cour de Charles le Chauve, Scot Erigène donne l'étrange spectacle d'un théologien irlandais, possédant assez bien le grec pour traduire en latin les ouvrages de saint Denys l'Aréopagite, et dont le libre génie est tellement dégagé de l'enseignement traditionnel, qu'il renouvelle sous leur forme la plus originale les hardies spéculations du mysticisme alexandrin. Environ un siècle après Erigène, Gerbert professe aux écoles de Reims les arts libéraux, compris sous les noms de *trivium* et de *quadrivium*, cultive de préférence les mathématiques et la physique, invente une méthode de numération et plusieurs instruments utiles, conduit de front l'étude des sciences et les affaires, est tour à tour écolâtre, conseiller des empereurs d'Allemagne, archevêque, pape, et meurt en l'an 1000, sur le trône pontifical, en laissant une réputation de savoir si bien établie, que son nom est resté dans les imaginations populaires entaché d'un soupçon de magie.

Soixante années s'écoulèrent depuis la mort de

Gerbert, sans qu'il y eût un progrès sensible dans les études et dans l'état des connaissances. Mais après le milieu du XIe siècle, le travail secret des esprits se révéla tout à coup par un débat sur l'Eucharistie, qui prit, à peine engagé, les proportions d'une controverse philosophique. Un archidiacre de l'église de Tours, nommé Bérenger, avança que le sacrement de l'autel n'était qu'un emblème, et que les espèces du pain et du vin ne pouvaient pas être changées au corps et au sang de Jésus-Christ. L'hérésie était manifeste, et, en d'autres temps, l'Église l'avait déjà condamnée. Mais quelque chose de plus insolite que le fond même des opinions de Bérenger, c'était la manière dont il les soutenait. Versé dans la connaissance des écrivains profanes, il se plaisait à les citer, en traitant du mystère le plus auguste. Il ne récusait pas l'autorité; mais il disait que, dans la recherche du vrai, il vaut infiniment mieux suivre sa raison[1]. Dans son élan pour la dialectique, il s'écriait que Dieu lui-même a été dialecticien, et il citait à l'appui quelques raisonnements tirés de l'Évangile[2]

Mille voix s'élevèrent contre Bérenger. La plus autorisée fut celle de l'archevêque de Cantorbéry, Lan-

1. *De sacra Cœna*, édit. Vischer, Berolini, 1834, in-8, p. 100 : « Ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius « esse, quia in evidenti res est, sine vecordiæ cecitate nullus ne- « gaverit. »

2. *Ibid.*, p. 101 : « A dialectica Dei sapientiam et Dei virtutem « video minime abhorrere » Cf. Ampère, *Hist. littéraire de la France avant le* XIIe *siècle*, t. III, p. 359 et 360.

franc de Pavie, qui, dans sa jeunesse, avait étudié le droit à Bologne, et depuis, ayant renoncé au monde, s'était élevé, par ses vertus et le solide éclat de ses talents, aux premiers honneurs de l'Église. Lanfranc possédait une érudition très-variée, et, pendant qu'il administrait l'abbaye du Bec, en Normandie, il avait formé une bibliothèque qui ne renfermait pas moins de cent soixante volumes [1]. Mais, malgré son savoir, il redoutait pour la science divine le contact des études profanes. Ce fut au nom de l'autorité et de la foi qu'il combattit Bérenger : « Le juste croit, disait-il, et ne s'épuise pas en recherches inutiles pour s'élever à la compréhension des mystères qui dépassent toute compréhension. A Dieu ne plaise, pour ma part, que j'aie plus de confiance dans les ressources de l'art que dans la puissance de la vérité et dans la parole des saints pères [2]. » Au libre examen, il opposait l'humble adhésion de l'esprit et l'affirmation littérale des dogmes consacrés par la tradition catholique.

Mais le charme de la vérité rendue sensible par la

1. Le catalogue des manuscrits de l'abbaye du Bec au XIIe siècle a été publié par M. Ravaisson, *Rapports sur les bibliothèques des départements de l'Ouest*, Paris, 1841, in-8, p. 375 et suiv. Cf. Lanfranc, *Notice biographique, littéraire et philosophique*, par M. A. Charma, Paris, 1849, p. 98 et 145.

2. *De sacra Cœna*, cap. VII : « Mavult (justus), cœlestibus mysteriis fidem adhibere.... quam fide omissa in comprehendendis iis quæ « comprehendi non possunt, supervacue laborare. » *Ibid.* : « Ne « videar magis arte quam veritate sanctorumque Patrum auctoritate « confidere.... »

discussion séduisait les âmes les plus dociles et les plus saintes. Sous les yeux même de Lanfranc, le plus illustre de ses disciples, qui fut son successeur à l'abbaye du Bec et sur le siége de Cantorbéry, saint Anselme essaya d'unir aux mystiques clartés de la foi les lumières qui naissent de l'entendement. Ce dessein lui avait été inspiré, comme il nous l'apprend, par les compagnons de sa solitude, par les moines au milieu desquels il vivait [1]. C'est afin de condescendre à leurs prières qu'il avait composé ses deux traités du *Monologium* et du *Proslogium* sur l'essence divine, sans invoquer le témoignage des Écritures, sans chercher d'autres arguments que les preuves qui naissent de l'enchaînement des procédés de la raison et de l'évidence de la vérité. La théologie de saint Anselme est un libre et puissant effort pour

1. *Monologium*, Præf. : « Quidam fratres sæpe me studioseque « precati sunt, ut quædam quæ illis de meditanda Divinitatis essentia « protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo describerem, « cujus scilicet scribendæ meditationis.... hanc mihi formam præsti- « terunt, quatenus auctoritate Scripturæ penitus nihil in ea persua- « deretur; sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, « id ita esse plano stylo et vulgaribus argumentis simplicique dispu- « tatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas « patenter ostenderet. » Le *Monologium* et le *Proslogium* font partie de la collection des œuvres de saint Anselme, donnée par D. Gerberon, Paris, 1675, in-fol., réimp. avec quelques additions en 1721, in-fol.; ils ont été traduits par M. Bouchitté, dans son ouvrage intitulé *le Rationalisme chrétien à la fin du* XI[e] *siècle*, Paris, 1842, in-8. Sur la vie et les doctrines de saint Anselme, voy. *Histoire littéraire de la France*, t. IX, p. 398 et suiv., et surtout la belle et savante monographie de M. de Rémusat, *Saint Anselme de Cantorbéry*, Paris, 1853, in-8.

pénétrer par les moyens naturels dans les profondeurs du dogme. Second saint Augustin, il affermit les anciennes bases de la métaphysique chrétienne, et il en établit de nouvelles. Ainsi, par une argumentation célèbre, sans précédent historique [1], il prouva que Dieu étant l'objet le plus grand et le plus élevé que l'intelligence puisse concevoir, son existence est nécessairement impliquée dans son idée, puisque s'il n'existait pas, il ne pourrait pas être conçu comme possédant toute grandeur et toute perfection. Nous verrons plus tard que cette preuve, puisée dans les pures idées de la raison, fut en général accueillie avec défaveur par l'école, qui crut y voir un paralogisme. Mais quelque jugement qu'on porte sur sa valeur scientifique, la gloire incontestée de saint Anselme est d'avoir devancé, par un essai original, dès l'aurore de la scholastique, la démonstration qui, cinq siècles après, devait fonder la renommée du cartésianisme.

Cependant la philosophie purement abstraite était ramenée vers un problème qui l'avait occupée autrefois, je veux parler de la nature des espèces et des genres, si diversement comprise par Platon et Aristote. Les espèces et les genres, en un mot les universaux, ne sont-ils que des conceptions de l'intelli-

1. Je parle de l'argumentation du *Proslogium*. M. de Rémusat a très-bien établi (*S. Anselme*, etc., p. 479 et suiv.) que l'argument du *Monologium* tiré des idées de bonté, de grandeur et de réalité, existe déjà chez saint Augustin, et surtout chez Platon.

gence, de pures abstractions verbales? Ou bien existent-ils en dehors de l'entendement et en dehors des choses, comme le type immuable et distinct de tous les individus de la même classe? Ces difficiles questions se trouvaient indiquées dans un passage de l'*Introduction* de Porphyre [1] que Boëce avait interprété d'une manière contradictoire. Longtemps elles furent l'objet de méditations solitaires, sans échauffer les esprits, sans exciter de controverses. A peine effleurées dans de courtes et arides gloses, elles ne paraissaient pas destinées à renouveler les débats immortels qui avaient tenu autrefois la Grèce attentive. Mais le jour vint où leur portée inattendue se révéla d'une manière éclatante et où elles suscitèrent une foule de questions accessoires qui troublèrent profondément la paix des écoles.

Celui qui le premier donna l'impulsion, fut un chanoine de Compiègne, appelé Roscelin [2], qui vivait à la fin du XIe siècle. On s'accordait à admettre, tout au moins d'une manière implicite, la réalité des

1. Ch. I : « En ce qui regarde les genres et les espèces, j'éviterai de rechercher s'ils existent en eux-mêmes ou s'ils n'existent que dans les pures notions de l'esprit; et, en admettant qu'ils existent par eux-mêmes, s'ils sont corporels ou incorporels; et enfin s'ils sont séparés ou s'ils n'existent que dans les choses sensibles et en sont composés. C'est là une question très-profonde. » Trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, *Logique d'Aristote*, t. I, p. 2. Sur les origines du réalisme et du nominalisme, voy. M. Cousin, Introduction des *Ouvrages inédits d Abélard*, Paris, 1836, in-4, p. LX et suiv.

2. *Hist. litt. de la France*, t. IX, p. 358 et suiv.; M. Cousin, l. l. p. LXXXVI.

universaux. Roscelin s'éleva contre l'opinion commune; il soutint que les espèces et les genres étaient de vains mots; que les individus étaient les seules réalités. Il ne recula pas devant les conséquences les plus paradoxales de son principe en philosophie, et, par une étrange hardiesse, il le transporta en théologie. « Les païens, disait-il, défendent leur religion; les Juifs défendent la leur; nous aussi chrétiens, il faut que nous défendions notre foi. » Il entreprit à son point de vue cette apologie, en soutenant que les trois personnes divines dans la Trinité, forment trois êtres distincts, et pour ainsi dire trois dieux. C'était altérer, c'était détruire le dogme, sous prétexte de le défendre. La vigilance de l'Église s'alarma de ces témérités. Traduit devant le concile de Soissons, en 1092, Roscelin fut solennellement condamné et obligé de quitter la France. L'anathème qui frappait ses erreurs en théologie atteignit sa métaphysique. Un cri s'éleva dans les écoles contre le nominalisme, tandis que la doctrine opposée, le réalisme, trouvait des partisans dans les rangs les plus élevés de la hiérarchie ecclésiastique.

Saint Anselme entra dans la lice, au nom de l'orthodoxie, avec la double autorité de son caractère et de son génie. Il combattit les conclusions de Roscelin et sa méthode plus dangereuse encore que ses conclusions. Il dénonça le vice et le péril secret de cette philosophie qui, prenant les sens pour arbitres, est réduite à considérer comme des abstractions et comme

des mots les vérités qui dépassent les perceptions sensibles. Au témoignage de la sensation, il opposa celui de la raison qui conçoit le général, et s'élève naturellement, lorsqu'elle n'est pas étouffée par le corps, au-dessus des réalités individuelles jusque vers l'essence universelle et immuable.

Guillaume de Champeaux s'avança plus loin que saint Anselme, en suivant la même voie. Non-seulement il combattit le nominalisme, mais il soutint que ces universaux, qualifiés par Roscelin de vains sons et de purs mots, étaient le fonds essentiel des choses, et que l'individualité au contraire n'était qu'un accident. Qu'était-ce, par exemple, pour Guillaume que l'humanité? Une chose essentiellement une, à laquelle advenaient accidentellement certaines formes, qui sont Socrate, et de la même manière d'autres formes qui sont Platon, Virgile et les autres individus de l'espèce humaine[1].

Jamais le réalisme n'avait encore été formulé d'une manière aussi rigoureuse. Enseignée avec beaucoup d'éclat par Guillaume, à l'école du Cloître de Notre-Dame de Paris, sa doctrine semblait devoir régner désormais sans contradiction, lorsque le débat fut renouvelé par Abélard. Si l'universel constitue l'es-

1. Abælardus, *Historia calamitatum* (Opp. Parisiis 1849, in-4, t. I p. 5) : « Erat (Guillelmus) in ea sententia de communitate univer-« salium ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse « adstrueret individuis ; quorum quidem nulla esset in essentia di-« versitas, sed sola multitudine accidentium varietas » Cf. *Ouvrages inédits*, etc., p. 513.

sence de l'individu, si l'humanité, pour continuer le même exemple, est l'essence de Socrate, n'en résulte-t-il pas, objectait Abélard, que l'essence de Socrate est en lui et hors de lui, qu'elle est ici et qu'elle est là, qu'elle est à la fois en deux endroits? Pareillement, n'en résulte-t-il pas qu'elle peut recevoir certaines formes accidentelles, comme la santé, et des formes toutes contraires, comme la maladie? Mais comment admettre ces transformations d'une essence unique qui se multiplie en s'unissant à des attributs opposés? Devant l'ardente et impitoyable polémique de son brillant rival, Guillaume de Champeaux se vit contraint de modifier sa doctrine, et, par la suite, il se contenta d'enseigner que les universaux font partie des choses; que le genre se retrouve dans les individus sans aucune différence, quelques différences que les individus présentent; qu'il est le fondement de leur identité, s'il ne constitue pas leur essence[1]. Mais Abélard suivit Guillaume sur ce nouveau terrain, où il le combattit avec une vigueur irrésistible. Il repoussait le réalisme sous toutes ses formes, et cependant il se défendait de professer le nominalisme, trop ouvertement décrié. Le son vocal qui constitue le mot, étant quelque chose de particulier, chaque fois qu'on le prononce, l'universalité, disait Abélard, n'appartient pas aux mots pris en eux-mêmes, indépendamment du sens qui y est attaché. La signification que

1. *Hist. calamit.*, ibid.; *Ouvrages inédits*, p. 518.

les mots reçoivent est seule générale, parce qu'elle est seule susceptible de s'étendre à plusieurs objets. Donc le mot, considéré comme expression de l'idée, le mot en tant qu'expressif, la pensée qui se cache sous le mot, voilà le véritable universel. L'universalité est la propriété du discours ou oraison : les discours sont les seuls universaux que la philosophie avoue [1].

Ces controverses, dont le fil échappe souvent à l'historien, avaient introduit Abélard dans le cœur même de la dialectique. Il en connaissait par expérience les détours et les artifices, il admirait les ressources qu'elle offre pour discerner le vrai du faux, pour asseoir l'esprit dans la certitude et pour réfuter les objections d'un adversaire [2]. Mais la passion immodérée de la dialectique conduit en théologie à des abîmes. Comme Bérenger et comme Roscelin, Abélard se jeta, au péril de son orthodoxie, dans l'explication des mystères. Il disait que, pour bien croire, il faut comprendre à quelque degré, et que l'homme ne peut s'élever à la foi tant que sa raison n'est pas éclairée [3]. Par fidélité à cette règle, il voulut définir philo-

1. Cette théorie, à peine soupçonnée de la plupart des historiens, se trouve contenue dans un ouvrage d'Abélard encore inédit, que M. Ravaisson a retrouvé, et qui est intitulé *Glosulæ super Porphyrium*. Elle a été très-clairement exposée par M. de Rémusat, *Abélard*, Paris, 1845, t. II, p. 96 et suiv.

2. *Invectiva inquemdam ignarum dialectices*, Opp., t. I, p. 695; *Introduct. ad Theologiam*, (edit Amboise, Parisiis, 1616, in-4); lib. II; *Theologia Christiana* (ap. Martene, *Thesaur. anecdot.*, t. V).

3. *Introd. ad Theol.*, lib. II, p. 1060 : « Nec quia Deus id dixerat

sophiquement la Trinité, l'Incarnation, l'origine du mal. Il expliquait les trois personnes divines par la distinction purement logique de trois attributs de Dieu : la puissance, qui est le Père; la sagesse ou le Fils ; la bonté ou le Saint-Esprit[1]. Il faisait consister uniquement la mission du Verbe incarné à instruire l'homme, à enflammer sa charité au spectacle des vertus d'un Dieu[2]. Partisan outré de l'optimisme, il soutenait que Dieu n'a pas pu créer le monde meilleur qu'il n'est, ni dans d'autres conditions d'espace ni de durée[3]. En morale, il soumit à de subtiles analyses les questions les plus délicates de la science des mœurs, et, poussant à ses conséquences les plus paradoxales ce principe vrai, que la moralité des actes humains dépend de l'intention, il ne craignit pas d'avancer que les Juifs, à qui l'on impute à péché la persécution du Christ et de ses disciples qu'ils jugeaient coupables, auraient commis un péché en-

« creditur sed quia hoc sic esse convincitur recipitur. » Et quelques lignes plus bas : « In Ecclesiastico scriptum est : Qui credit cito levis « est corde, et minorabitur. Cito autem sive facile credit qui indis- « crete atque improvide his quæ dicunt prius acquiescit quam hoc ei « quod persuadetur ignota ratione, quantum valet discutiat, an « scilicet adhiberi ei fidem conveniat. »

1. *Introd. ad Theol.*, I; *Theol. Christ.*, III et IV. Cf. Cousin, *Introduction*, p. CXVIII; Rémusat, l. l. t. II, p. 217 et suiv.

2. *Comment. in Epistolam D. Pauli ad Romanos*, edit. Amboise, lib. II, p. 550, 553; *Epitome theologiæ* (edit. Rheinwald, Berolini, 1835, in-8), c. XXII; Rémusat, t. II, p. 245, 411 et suiv.

3. *Introd. ad Theol*, p. 1121 : « Liquere omnibus, reor, ea solum « modo Deum posse facere vel dimittere, quæ quandoque facit vel « dimittit, et eo modo tantum vel eo tempore quo facit, non alio... »

core plus grave, en les épargnant contre leur conscience[1]. Doué de toutes les grâces extérieures et habile à fasciner les esprits, Abélard compta autour de sa chaire plus de trois mille auditeurs qui, propagèrent son enseignement dans toute l'Europe. Mais les excursions souvent téméraires qu'il s'était permises sur le terrain de la théologie, excitèrent dans l'Église une émotion encore plus vive que les erreurs de Roscelin. Condamné d'abord au concile de Soissons, il échoua une seconde fois au concile de Sens devant la piété et l'éloquence de saint Bernard, et il alla finir ses jours dans le cloître, après avoir rempli le monde de sa renommée et de ses doctrines.

Cependant une séve plus abondante et plus généreuse commençait à circuler dans les écoles : la jeunesse montrait plus d'ardeur pour l'étude, les maîtres étaient plus nombreux et plus instruits, la société en général était moins ignorante.

La querelle des universaux n'avait pas cessé avec Abélard, et, bien loin de là, elle passionnait à ce point les esprits, au témoignage d'un contemporain, Jean de Sarrisbéry, que toute autre discussion paraissait froide et dénuée d'intérêt. La définition des genres et des espèces reparaissait à l'improviste dans la plu-

1. *Ethica* (ap. B. Pez *Thes. Anecd. noviss.*, t. III, c. XIV) : « Illos « qui persequebantur Christum vel suos quos persequendos crede- « bant, per operationem peccasse dicimus, qui tamen gravius culpam « peccassent, si contra conscientiam eis parcerent. »

part des controverses : la sagacité des philosophes s'exerçait sur ce sujet préféré et ne voulait à aucun prix s'en distraire. « C'était, selon l'expression de l'ingénieux écrivain [1], la folie de Rufus épris de Nævia; il ne pense qu'à elle, il ne parle que d'elle; si Nævia n'existait pas, Rufus serait muet. »

A ces disputes, qui tendaient à dégénérer en vaines subtilités, se mêlaient des débats d'un caractère plus grave sur des points de théologie. Certains maîtres, marchant sur les pas d'Abélard, hasardaient des opinions qui causaient à l'Église de vifs déplaisirs, sinon de sérieuses alarmes. Ainsi, Guillaume de Conches persistait à confondre les personnes divines avec les attributs divins; il ajoutait que le saint Esprit est cet élément de vie qui anime l'univers, et que Platon appelle l'âme du monde [2]. Gilbert de la Porrée, partisan du réalisme, soutenait que l'humanité, qui est la forme de la nature humaine, étant distincte de l'homme, la divinité qui est la forme de la nature divine doit être distincte de Dieu, et que la participation des personnes divines à cette forme unique est proprement ce qui constitue leur unité. Mais l'Église, gardienne jalouse du dogme, opposait aux entreprises des philosophes une barrière qu'ils n'osaient encore ni ne pouvaient franchir. Les périls de l'orthodoxie armaient la piété des simples fidèles,

1. *Polycraticus*, l. VII, c. XII. Passage déjà cité et traduit par M. de Rémusat. *Abélard*, t. II, p. 4.

2. *Hist. litt. de la France*, t. XII, p. 455 et suiv.

et souvent des voix inconnues, parties des rangs les plus humbles, dénonçaient à l'évêque et au Saint-Siége les erreurs qui menaçaient la foi. Ce furent deux archidiacres de l'église de Poitiers qui signalèrent au pape Eugène III les doctrines équivoques de Gilbert de la Porrée, leur évêque. Celui-ci, appelé devant le concile de Reims, défendit vivement ses opinions, puis, les voyant condamnées il se rétracta [1].

Le nom qui paraît avec le plus d'éclat dans ces luttes est celui de Pierre Lombard, évêque de Paris en 1159 [2]. L'œuvre capitale de Pierre Lombard est ce livre des *Sentences*, composé sur le même plan que le *Sic et Non* d'Abélard, et dans lequel il avait classé, sous cent quatre-vingt-deux chefs différents, appelés *distinctions*, les objets principaux de la controverse théologique, avec d'abondantes citations à l'appui des solutions opposées. Cette compilation, si commode pour la discussion, devait égaler la renommée des plus solides productions du génie de l'homme. Aucun ouvrage peut-être, après les saintes Écritures, n'a compté plus de lecteurs à partir du XIV[e] siècle, où elle devint le livre classique par excellence et servit de texte à d'innombrables commentaires.

1. *Hist. litt. de la France*, t. XII, p. 466 et suiv.

2. *Ibid.*, p. 585 et suiv. Les quatre livres des *Sentences* ont été réimprimés dans la Patrologie de l'abbé Migne avec les autres ouvrages de Pierre Lombard, d'après l'édition que Jean Aleaume en avait donnée dès le XVI[e] siècle et qui a servi de base à la plupart des suivantes.

En dehors de l'école, le mysticisme jetait un reflet brillant à l'abbaye de Saint-Victor, sous Hugues et Richard[1], si souvent nommés au moyen âge parmi les maîtres de la vie spirituelle.

J'omets d'autres noms moins célèbres qui ne sauraient figurer dans cette revue trop rapide, bien qu'ils aient été conservés par l'histoire.

Mais le mouvement des esprits se serait bientôt arrêté, si leur activité n'avait pas trouvé des aliments inespérés. Le *Timée* de Platon, la *Logique* d'Aristote, Porphyre, Chalcidius, Boèce, la science même et l'éloquence unies à la religion dans saint Augustin et dans les Pères ne suffisaient plus à la curiosité impatiente des générations qui s'élevaient. Pour vivifier l'enseignement, il fallait que l'érudition fût renouvelée, et que de nouveaux modèles plus variés que les anciens ouvrissent à la pensée de nouveaux horizons. Heureusement la Providence avait ménagé à la philosophie et aux lettres des secours imprévus qui assurèrent leur existence et leurs progrès.

II

Tandis que la chaîne des traditions était à demi rompue chez les nations catholiques, un peuple en-

1. Les œuvres de Hugues ont été recueillies dans le courant du XVII[e] siècle, par les soins des chanoines de Saint-Victor, Rouen, 1648, in-fol. 3 vol. M. Hauréau a publié, dans le *Bulletin des comités historiques*, année 1851, t. III, p. 177 et suiv., un catalogue inédit des ouvrages de Hugues. Voyez aussi dans l'édition qui fait partie de la

nemi du christianisme, était parvenu à la renouer en Orient et en Espagne. La contrée que les Arabes habitaient et les antiques habitudes de leur race ne semblaient pas les destiner au rôle pacifique d'héritiers de la Grèce et de rénovateurs de la philosophie. « L'érudition de ce peuple, dit un de leurs historiens nationaux, consistait anciennement à connaître sa langue et les règles auxquelles elle était soumise. Les besoins de la vie et une longue expérience lui avaient enseigné les temps auxquels les étoiles se lèvent, et les astres dont la présence sur l'horizon annonce les pluies; mais il acquérait ces notions sans méthode et sans maître. Quant à la philosophie, Dieu ne lui en avait rien appris et il y était naturellement peu propre [1]. »

Dans les cinquante années qui ont suivi la venue du Prophète, les guerres d'invasion que les Arabes entreprirent avec l'acharnement du fanatisme, n'étaient pas propices aux travaux de l'esprit. Cependant lorsqu'ils se furent rendus maîtres de la Perse et de l'Asie Mineure, le contact des peuples qu'ils avaient vaincus, mêla bientôt à leurs coutumes guerrières des goûts plus paisibles. Partout sur leur pas-

Patrologie de l'abbé Migne, l'*Étude critique* donnée par M. l'abbé Hugonin. Les œuvres de Richard, publiées à Rouen, en 1650, in-fol., ont été également réimprimées dans la collection de M. l'abbé Migne

1. *Specimen Hist. Arabum*, *sive Gregorii Abul-Faraii de origine et moribus Arabum succincta narratio*, edit. nov., Oxford, 1806, p. 7. Passage cité dans l'ouvrage de mon père, *Recherches sur l'âge et l'origine des trad. d'Aristote*, chap. II

sage, ils rencontraient le souvenir des sciences de la Grèce qui, après avoir été enseignées longtemps à Edesse [1], aux confins de la Syrie et de la Mésopotamie, s'étaient répandues de là dans tout l'Orient, par l'influence de la secte nestorienne et des derniers maîtres de l'école d'Athènes, bannis de l'empire sous le règne de Justinien. Ces traces encore vivantes de la civilisation antique frappèrent cette nation vive et hardie qui venait de conquérir un immense renom militaire par ses conquêtes, et à qui les arts libéraux promettaient des jouissances inconnues. Aussi, lorsque la dynastie des Abbassides, ayant succédé aux Ommïades, voulut encourager la philosophie chez les Arabes, elle trouva la nation toute préparée à suivre, passagèrement du moins, l'impulsion de ses nouveaux maîtres. Les Abbassides avaient longtemps habité le Khorasan, au milieu de populations amies des lettres. A peine montés sur le trône, ils y portèrent les impressions qu'ils avaient reçues dans l'exil. Almanzor, le second calife de sa dynastie, fit rechercher les ouvrages des Grecs, et ordonna qu'on les traduisît. Sous les successeurs d'Almanzor, Haroun-al-Raschid et Almamoun, il s'établit à Badgad et sur d'autres points des colléges d'interprètes, qui s'appliquaient à faire passer dans la langue du Koran les plus beaux chefs-d'œuvre de l'antiquité. Le travail avait lieu tantôt sur le texte grec, tantôt, mais plus rarement, sur des

1. Voy. sur l'école d'Edesse, l'intéressante dissertation de M. l'abbé Lavigerie, Paris, 1850, in-8.

versions syriaques qui étaient traduites en Arabe. Les premiers essais eurent pour objet les ouvrages de mathématiques, d'astronomie et de médecine, les *Éléments* d'Euclide, la *Grande Composition* de Ptolémée, Hippocrate, Galien, Dioscoride. Lorsque le cercle des sciences usuelles eut été parcouru, les recherches furent dirigées du côté de la philosophie. Tous les livres d'Aristote, non-seulement l'*Organum*, mais la *Métaphysique*, l'*Histoire des Animaux*, la *Poétique*, la *Rhétorique*, la *Morale*, la *Politique*, les petits traités de philosophie naturelle furent plusieurs fois traduits. Les anciens commentateurs du Stagyrite, Alexandre d'Aphrodise, Théophraste et Thémistius, les néoplatoniciens, Porphyre, Syrien et Proclus donnèrent aussi lieu à de sérieux travaux d'interprétation. Platon resta seul un peu négligé; cependant les historiens citent une version arabe de la *République*, des *Lois* et du *Timée*, composée par Honain-ben-Isak, le plus célèbre et le plus laborieux de tous les traducteurs qui ont vécu à la cour des califes [1].

L'Afrique et l'Espagne avaient repoussé la domina-

1. Pour tout ce qui se rattache à l'introduction de la philosophie grecque chez les Arabes, voy. *Recherches sur les traductions d'Aristote,* chap. III; Fluegel, *Dissertatio de Arabicis scriptorum græcorum interpretibus*, Misenæ, 1841, in-4; Wenrich, *de Auctorum græcorum versionibus et commentariis Syriacis, Arabicis, Armeniacis, Persicisque*, Lipsiæ, 1842, in-8, et l'excellent article que M. Munck a consacré à la philosophie arabe, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, t. I, p. 163 et suiv.

tion des Abbassides et s'étaient donné des maîtres de leur choix ; mais elles n'opposèrent pas de résistance au mouvement d'études qui avait suivi l'avénement des princes qu'elles combattaient. En Espagne, soit influence du climat, soit lassitude de la guerre et des conquêtes, les califes parurent désormais mettre leur gloire à encourager les sciences et les arts. Avec les riches dotations que prodiguait leur munificence, des académies s'élevèrent à Cordoue, Séville, Grenade, Tolède, Xativa, Valence, Murcie, Alméria, et dans presque toutes les villes soumises aux Sarrasins. A côté des académies, il y eut des bibliothèques qui renfermaient les ouvrages des principaux écrivains Grecs traduits en arabe. Le sultan Hakem II avait, dit-on, réuni plus de quatre cent mille volumes, et pour les transporter d'un lieu à un autre, il ne fallait pas moins de six mois [1]. Ainsi tandis que les peuples chrétiens se débattaient péniblement contre la barbarie, les nations infidèles, par un étrange contraste, possédaient déjà les éléments d'une civilisation, il est vrai, toute factice et éphémère, mais qui allait jeter, pendant trois siècles, un éclat prodigieux.

En effet, cette semence de philosophie qui se trouvait répandue dans tous les pays de la domination musulmane, du fond de Khorasan aux rivages de l'Èbre, ne tarda pas à porter ses fruits. L'érudition

1. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, 1852, in-8, p. 3.

aida au développement de la pensée originale. Les ouvrages des anciens qui avaient été traduits, servirent bientôt de texte à des commentaires dans lesquels le génie oriental se donne pleinement carrière, au risque de s'écarter de ses modèles, tout en annonçant l'intention de les suivre. Si les nouveaux interprètes faisaient violence en beaucoup de points à la véritable doctrine de Platon et d'Aristote, ils ne montraient pas plus de scrupules à l'égard du Koran, et ils s'attiraient de la part des vrais croyants le reproche de renverser l'islamisme. Mais les justes appréhensions qu'ils excitaient n'arrêtèrent pas l'essor de la nouvelle philosophie que la libre imitation de l'antiquité faisait surgir en Orient et en Espagne.

Ce n'est pas ici le lieu de tracer le tableau de la philosophie arabe, et d'ailleurs notre insuffisance reculerait devant les difficultés d'un travail aussi spécial; nous nous bornerons à présenter quelques aperçus rapides sur les maîtres et les doctrines les plus autorisés.

Le plus ancien des philosophes arabes qui ait laissé un nom historique, est Alkendi [1], qui vivait sous les califes Almanoun et Motassem. Les Arabes l'ont surnommé le philosophe par excellence; cependant si on en juge par les titres des ouvrages qui lui sont attribués, son rôle s'est réduit à commenter Aristote. Au témoignage des historiens, il avait écrit sur l'ordre

1. *Dictionnaire des sciences philosophiques*, t. III, p. 442; Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispana*, t. I, p. 353 et suiv.

des livres du Stagyrite, sur le but qu'il s'est proposé dans ses *Catégories*, sur la nature de l'entendement, sur l'âme, substance simple et impérissable, etc. Ses ouvrages ne nous sont pas parvenus, à l'exception de quelques opuscules de mathématiques et d'astronomie.

Un siècle environ après Alkendi, vivait à la cour des Abbassides un interprète non moins versé dans la connaissance du péripatétisme, Al-Farabi[1]. La logique fut le principal objet de ses travaux, mais il écrivit aussi sur la morale et sur la politique. Il enseignait que la vraie destinée de l'homme consiste à perfectionner son esprit par la culture des sciences spéculatives; mais il ajoutait que la science a pour objet des formes qui sont engagées dans la matière; d'où il suit que l'acte de la pensée et la vie de l'intelligence sont subordonnées à des conditions matérielles et dépendent du corps; que l'âme ne survit pas à la dissolution des organes, et que l'existence au delà de ce monde est chimérique. Si Farabi n'avouait pas expressément ces conséquences, il paraît les avoir

1. *Diction. des scienc. philos.*, t. II, p. 380 et suiv.; Casiri, l.l. t. I, p. 190. Deux opuscules d'Al-Farabi, sur les sciences et sur l'entendement, ont été réunis et publiés sous ce titre : *Alpharabii, vetustissimi Aristotelis interpretis, opera omnia quæ latina lingua conscripta reperiri potuerunt*, in-8, Paris, 1638. Deux autres opuscules, *de Rebus studio Aristotelicæ philosophiæ præmittendis*, et *Fontes quæstionum*, ont été publiés en arabe, avec une version latine et des notes, par M. Schmolders, dans ses *Documenta philosophiæ Arabum*, in-8, Bonn, 1836.

entrevues; aussi quelques écrivains arabes des âges suivants lui reprochent-ils ses hésitations et ses doutes sur le dogme de l'immortalité de l'âme.

Cette disposition à s'écarter des vérités traditionnelles continue chez Ibn-Sina, plus connu en Occident sous le nom d'Avicenne (980-1037)[1].

Le nom d'Avicenne appartient également à l'histoire de la médecine, qui durant plusieurs siècles l'a compté au premier rang de ses maîtres, et à l'histoire de la philosophie, dont il est resté chez les Orientaux l'expression la plus savante et la plus haute. Comme philosophe, Avicenne, ainsi que tous les Arabes, fait profession de suivre Aristote; mais il le fait avec liberté, et en exposant la doctrine péripatéticienne, il l'étend, la développe et la renouvelle. Avec Aristote, il reconnaît une cause première et éternelle du mouvement; mais il n'admet pas qu'elle agisse immédiatement sur le monde, et, par une réminiscence du panthéisme oriental et de la théorie des Alexandrins sur l'émanation, il imagine entre Dieu et l'univers

1. *Dict. des scienc. philosoph.*, t. III, p. 172 et suiv. Il a été publié à Venise, en 1495, un recueil des ouvrages d'Avicenne, qui renferme les traités suivants : 1° *Logica;* 2° *Sufficientia;* ce second traité, qui roule sur la physique, paraît un extrait du grand ouvrage d'Avicenne, la *Guérison*, *Al-Schèfa*, dont le titre est traduit d'une manière inintelligible par le mot *de Sufficientia;* 3° *de Cœlo et mundo;* 4° *de Anima;* 5° *de Animalibus;* 6° *de Intelligentiis;* 7° *Alpharabius de intelligentiis;* 8° *Philosophia prima*. La logique d'Avicenne a été traduite en français, par Vattier, Paris, 1658, in-8. Voy. aussi, dans les *Documenta Philosophiæ Arabum* de M. Schmolders, une logique en vers attribuée à Avicenne.

une série d'intermédiaires, les intelligences et les sphères célestes qui, ayant reçu le mouvement, le communiquent de proche en proche aux derniers degrés de l'existence. Les objets particuliers réagissent contre la cause prochaine qui leur donne l'impulsion; leurs images pénètrent les sphères qui les meuvent et les animent, et les sphères elles-mêmes transmettant ces images à la cause première, il s'opère au sein de l'entendement divin une certaine connaissance des choses sensibles qui, selon Aristote, échapperaient à la providence de Dieu. En psychologie, Avicenne apporte aussi des modifications essentielles à la doctrine péripatéticienne. Le fond de la métaphysique d'Aristote est la distinction de la puissance, δύναμις, et de l'acte, ἐνεργέια. La puissance, c'est ce qui n'est pas encore, mais ce qui peut être, ce qui ne possède pas l'existence, mais ce qui peut la posséder; l'acte, c'est le possible réalisé, l'existence arrivée à son terme, la pleine et effective possession de l'être. Aristote applique cette formule à toutes choses, aux minéraux, aux plantes, aux animaux, à l'homme, et dans l'homme, à la pensée elle-même. Il suppose l'existence de deux entendements, l'un qui subit l'impression des choses extérieures, qui devient pour ainsi dire ces choses elles-mêmes en les pensant, l'entendement en puissance ou entendement possible; l'autre qui éclaire ces impressions confuses, qui dégage l'idée universelle contenue dans l'image sensible, qui est la cause efficiente de la connais-

sance et de la pensée, l'entendement actif[1]. Que cette distinction soit purement nominale ou qu'elle ait son fondement dans la nature des êtres, Avicenne, qui la croyait parfaitement justifiée, en déduisit trois conséquences; la première, c'est que l'entendement actif est antérieur à l'acte de la pensée individuelle, puisqu'il en est la condition et que nous ne penserions pas, si sa présence ne nous éclairait; la seconde, c'est qu'il existe en dehors de l'individu et qu'il ne fait pas partie de l'essence de l'âme; la der-

1. Voici le passage entier d'Aristote, traité *de l'Ame*, liv. III, c. v, trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 302 : « De même que dans toute la nature, il faut distinguer, d'une part, la matière pour chaque genre d'objets, la matière étant ce qui est tous ces objets en puissance; et, d'autre part, la cause et ce qui fait, parce que c'est la cause qui fait tout, comme l'art fait tout ce qu'il veut de la matière; de même, il faut nécessairement aussi que ces différences se retrouvent dans l'âme. Telle est, en effet, l'intelligence, qui d'une part peut devenir toutes choses, et qui, d'autre part, peut tout faire. C'est, en quelque sorte, une virtualité pareille à la lumière; car la lumière, en un certain sens, fait des couleurs qui ne sont qu'en puissance des couleurs en réalité. Et telle est l'intelligence qui est séparée, impassible, sans mélange avec quoi que ce soit, et qui par son essence est un acte, νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς, καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ. C'est que toujours ce qui agit est supérieur à ce qui souffre l'action, et que le principe est supérieur à la matière.... Ce n'est point lorsque tantôt elle pense et tantôt ne pense pas, c'est seulement quand elle est séparée, que l'intelligence est vraiment ce qu'elle est; et cette intelligence seule est immortelle et éternelle.... L'intelligence passive, au contraire, est périssable, et sans le secours de l'intelligence active, l'intelligence passive ne peut rien penser. » Cf. Kastus, *de la Psychologie d'Aristote*, Paris, 1848, in-8, p. 212-213; Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, p. 94; Chauvet, *des Théories de l'entendement humain dans l'antiquité*, Caen, 1855, in-8, p. 352 et suiv.

nière enfin, c'est qu'il est le même pour tous les hommes, que tous participent à ses rayons, et ont un foyer commun de lumière et d'activité. Avicenne aurait-il identifié l'entendement actif et l'intelligence divine? Dans ce cas, sa doctrine, comme saint Thomas le fait observer [1], rappellerait l'enseignement du christianisme sur cette lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde; mais les scholastiques ne l'entendent pas en général dans un sens aussi favorable. Ce qui est constant, c'est qu'elle compromettait la personnalité de l'âme et toutes ses espérances d'immortalité, en la dépouillant de ce qu'il y a de vital et d'actif dans la pensée pour ne lui laisser que l'entendement possible, c'est-à-dire une faculté qui, selon Aristote, est liée à l'organisation et périssable comme elle.

Malgré les tempéraments gardés par Avicenne, il était constant que les philosophes n'entendaient pas respecter la lettre du Koran comme une barrière infranchissable à leurs spéculations. Déjà des germes de rébellion et de scepticisme se développaient de tous côtés. « La doctrine des philosophes, dit l'historien Makrizi, causait à la religion des maux plus funestes qu'on ne peut dire : elle ne servait qu'à augmenter les erreurs des hérétiques ; elle ajoutait à leur impiété un surcroit d'impiété [2]. » L'orthodoxie musulmane

1. I. S. q. 79, art. 4. *Contra gentes*, II, c. LXXVI; *Quæst. de Anima*, art. 5.

2. *Dict. des scienc. philos.*, art. *Philosophie arabe*, t. I, p. 171.

s'alarma des dangers qu'elle courait, et pour les conjurer, elle fit appel à la philosophie elle-même. Il se forma une école moitié sacerdotale, moitié philosophique qui annonça le projet de retourner contre la raison ses propres armes. Le personnage le plus illustre de cette école est Gazali, vulgairement nommé Algazel, natif de Tous dans le Khorasan, qui vécut de 1038 à 1111. Dans un ouvrage qui porte pour titre : *Ce qui sauve des égarements et ce qui éclaircit les ravissements*[1], Gazali raconte que dès son adolescence il avait étudié avec passion les livres des philosophes, dans le but de trouver la vérité et la certitude, mais qu'il ne les avait rencontrées nulle part, et qu'il était tombé alors dans toutes les angoisses du doute. Il avait douté des sens, parce que la raison contredit souvent la sensation, et il avait douté de la raison elle-même, parce qu'il existe peut-être au-dessus d'elle un autre juge qui, s'il apparaissait, convaincrait d'imposture les jugements qui nous paraissent le plus certains. Que faire donc, et en quoi consiste la véritable sagesse? A confesser la vanité de la science et du raisonnement, et à vivre dans la piété, sans se laisser détourner de la pensée de Dieu et des douceurs de l'extase par d'inutiles recherches qui troublent le cœur. Dans un second ouvrage qui justifie son titre, *la Destruction*

1. Trad. par M. Schmolders, dans son *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali*, Paris, 1842, in-8. Voy. aussi un travail inachevé de M. Pallia, dans les *Mémoires de l'académie des sciences morales et politiques*, savants étrangers, t. I, p. 165 et suiv.

des philosophes, Algazel poursuit plus directement son entreprise contre les doctrines issues de la raison[1]. Il y attaque les philosophes sur vingt points, dont seize appartiennent à la métaphysique et quatre à la physique. Une des parties les plus originales de cette vaste polémique est l'analyse critique de la notion de causalité que Gazali essaye de ramener, comme David Hume le fit plus tard, à l'idée d'une relation habituelle entre deux faits dont l'un suit le plus souvent l'autre, sans qu'il existe entre eux une relation nécessaire. Un autre livre de Gazali, intitulé : *les Tendances des philosophes*[2], ne présente aucune trace des maximes sceptiques qui étaient le fond de sa philosophie; il se borne à y résumer très-fidèlement et sans élever d'objection, la doctrine d'Aristote sur la logique, la métaphysique et la physique. Mais, suivant ses propres déclarations, s'il accepte le rôle de rapporteur, ce rôle dans sa pensée, ne peut être que provisoire, et, après avoir exposé les opinions des philosophes en y joignant les preuves dont il les appuient, il se réserve de les renverser plus tard. Ainsi la contradiction qu'on a signalée entre ses ouvrages n'est qu'apparente[3] : ils procèdent tous de la même pensée, une défiance extrême de la raison

1. *Dict. des scienc. phil.*, t. II, p. 509.

2. Trad. en latin, dès le XIIe siècle, et publié à Venise, en 1506, par Petrus Lichtenstein de Cologne, sous le titre de *Logica et philosophia Algazelis Arabi*.

3. Nous empruntons ces détails, comme beaucoup d'autres, à l'excellent article de M. Munck, *Dict. des scienc. phil.*, l. l.

et l'espoir de la ramener par le doute sous le joug de la foi.

L'entreprise de Gazali qui se rattachait aux spéculations mystiques des Soufis, porta en Orient à la philosophie un coup funeste dont elle ne put pas se relever. Mais tandis que dans les contrées qui avaient vu naître l'islamisme, elle succombait devant la répulsion énergique de l'esprit religieux, sur le sol moins fidèle de l'Espagne, elle continua plus longtemps son rôle équivoque, partagée entre les livres d'Aristote et le Koran, et moins disposée à se soumettre qu'à tout oser.

Ibn-Badja, autrement appelé Avempace[1], qui était né à Saragosse vers la fin du XIe siècle, et qui mourut à Fez en 1138 dans un âge peu avancé, avait cultivé la médecine et les mathématiques, et commenté Aristote. On lui attribue un traité de l'âme, un autre sur la conjonction de l'entendement avec l'homme, et un grand ouvrage *Du régime du solitaire*, dans lequel il traçait les règles que tout homme doit suivre pour parvenir au bien suprême. Tous ces écrits sont aujourd'hui perdus, et nous ne possédons d'Avempace qu'un opuscule, sous le titre de *Lettre d'adieux*, qui contient des réflexions sur le but de la vie humaine et de la science. Avempace, à la différence de Gazali, professe que la spéculation philosophique est le seul moyen pour l'homme de se connaître, et bien qu'il

1. *Dict. des scienc. phil.*, art. *Ibn-Badja*

parle en certains passages de la nécessité d'un secours surnaturel, sa doctrine s'appuie exclusivement sur la raison. Comme Avicenne, il plaçait l'entendement actif en dehors de l'homme, et il faisait consister la perfection à se rapprocher de ce foyer éternel de vérité. Mais il hésitait sur l'existence à venir de la personne humaine, et à travers les obscurités de son style on reconnaît aisément une doctrine peu favorable au dogme de l'immortalité de l'âme.

Avempace eut pour disciple Ibn-Thofail, mort en 1185, auteur d'une sorte de roman philosophique [1] dans lequel il a représenté un homme isolé qui, de la vue des objets sensibles, parvient par les seules forces de son intelligence aux notions les plus élevées que la société humaine possède sur l'univers et sur Dieu. La conclusion de l'analyse laborieuse à laquelle se livre Thofail est un système de panthéisme suivant lequel la pluralité et la variété sont une erreur des sens et de l'imagination. L'unité divine existe seule, et le terme suprême de la sagesse consiste à s'abîmer dans la contemplation de la pensée infinie.

Mais de tous les philosophes que l'islamisme a donnés à l'Espagne, celui qui devait laisser le plus de traces dans la mémoire des peuples chrétiens, sinon chez ses propres compatriotes, c'est Ibn-Rosch [2], ou

1. Publié en arabe, avec une traduction latine par Edward Pococke, sous ce titre : *Philosophus autodidactus sive Epistola de Hay ben Jokdham*, Oxford, 1671, in-4

2. *Dict. des scienc. phil.*, art. *Ibn-Rosch*, mais surtout le savant ouvrage de M. Ernest Renan, *Averroès et l'Averroïsme.*

Averroès, le commentateur par excellence. Les premiers interprètes d'Aristote n'avaient expliqué que quelques parties de ses ouvrages; à l'exception de la *Politique*, qu'il ne possédait pas, Averroès embrassa l'œuvre entière du Stagyrite, et sur chaque traité il écrivit trois commentaires, l'un très-détaillé avec des digressions théoriques, le second, moins étendu, et le troisième ayant la forme d'une simple paraphrase du texte original. Indépendamment de ses travaux d'interprétation, Averroès avait composé sur toutes les branches des connaissances humaines un grand nombre d'opuscules, dont le plus curieux sans doute est celui qu'il a intitulé *Destruction de la destruction*, en réponse à l'ouvrage de Gazali contre la philosophie. Le fond de sa doctrine est le péripatétisme, mais le péripatétisme entendu à sa manière, c'est-à-dire poussé dans certaines parties à des conséquences extrêmes qu'Aristote n'avait pas entrevues, et que peut-être il aurait désavouées. Averroès, qui se montre en général interprète exact, dépasse en hardiesse, lorsqu'il expose la théorie de l'intelligence, tous ses devanciers parmi les Arabes, Il ne se borne, pas avec Avicenne, à séparer de la substance de l'âme le principe de la connaissance, l'entendement actif; il étend cette conclusion à l'entendement possible, c'est-à-dire il dépouille le sujet personnel non-seulement de la faculté de produire par soi-même sa propre pensée, mais de l'aptitude innée à recevoir l'impression de la vérité intelligible. Il retire à l'âme tout ce qu'elle a de

spirituel dans sa nature et, la réduit à la capacité passagère et purement sensible d'être modifiée par les objets matériels, et d'en conserver les images. Ce n'est pas seulement, dans cette hypothèse, la connaissance rationnelle qui devient inexplicable; toute personnalité s'efface et disparaît, soit que l'âme se trouve confondue avec le corps, comme l'enseigne le matérialisme, soit qu'elle aille se perdre dans le sein de la vie universelle et de la pensée infinie [1]. Ce panthéisme psychologique se complétait et s'aggravait chez Averroès par sa théorie de l'origine des êtres. Aucun philosophe n'a professé plus ouvertement l'opinion que la génération et la mort sont un simple changement dans les conditions de l'existence, qu'à parler absolument, rien ne naît et rien ne périt, et que la vie du monde est l'évolution nécessaire d'une matière éternelle et increéée. Avec la création il niait la Providence, et ne laissait subsister la Divinité dans son système que comme le fond immobile et permanent de toutes choses [2]. La témérité des opinions d'Averroès lui attira parmi les siens des persécutions dans lesquelles la philosophie elle-même se trouva enveloppée. Dans la plupart des villes, les livres des philosophes furent brûlés, et on menaça des peines les plus sévères ceux qui les liraient à l'avenir, ou qui en conserveraient des exemplaires dans leurs maisons. Il ne fut fait d'exception que pour la mé-

1. Renan, l.l. p. 103 et suiv.
2. Renan, l.l. p. 82 et suiv.

decine, l'arithmétique et l'astronomie élémentaire, autant qu'il faut en savoir pour calculer la durée du jour et de la nuit[1]. Par ces rigueurs souvent aveugles, la vieille foi de l'islamisme protesta en Espagne, comme elle avait déjà protesté en Orient, contre les écarts de la science profane, qu'elle avait d'abord tolérée, mais qu'elle finit par étouffer entièrement à partir de la fin du XII[e] siècle.

Pour compléter cette esquisse trop rapide des vicissitudes de la philosophie en dehors de la chrétienté, il est nécessaire d'indiquer à grands traits comment elle se développa au sein du judaïsme[1]. La secte des Karaïtes qui s'était élevée en Orient, sous le règne d'Almanzor, c'est-à-dire dès le VIII[e] siècle, avait secoué le joug de la hiérarchie rabbinique et soutenu la compétence de la raison dans les matières qui touchent au dogme religieux. Le mépris de la tradition jeta les Karaïtes dans un chaos d'opinions contradictoires qui discréditèrent leur méthode. Cependant, ils donnèrent aux esprits une si vive impulsion, que pour les combattre avec succès, leurs adversaires furent réduits à les imiter. L'académie juive de Sora, près Bagdad, qui était le centre du Rabbinisme, ne crut pouvoir défendre le Talmud, qu'en introduisant dans l'exégèse traditionnelle les procédés de la dialectique. Tout l'effort de son chef le plus illustre, Saadia, qui vécut de 892 à 942, fut de montrer le

1. Renan, l.l. p. 18 et suiv.
2. *Dict. des scienc. phil.*, art. *Juifs;* Renan, l.l., p. 137 et suiv.

parfait accord de l'enseignement révélé et de la raison. Toutefois, malgré les circonstances qui semblaient la favoriser, la philosophie ne parvint jamais à s'acclimater chez les Juifs d'Orient. Le vrai théâtre de la philosophie juive, ce fut l'Espagne où elle précéda celle des Arabes. Une génération avant Ibn-Badja, le juif Ibn Gebirol, connu chez les Latins sous le nom d'Avicebron [1], écrivait son traité de *la Source de vie*, dans lequel il enseigne que, Dieu excepté, tous les êtres de l'univers, même l'âme, même les esprits appelés purs, sont composés de matière et de forme, et que l'élément formel est ce qui les distingue les uns des autres et constitue leur individualité, tandis qu'au contraire, la matière première qui porte les formes, est une et identique, à tous les degrés de la création, depuis la pierre jusqu'à l'être vivant, depuis la brute jusqu'aux intelligences. La doctrine d'Avicebron, qui devait remuer profondément les écoles chrétiennes, eut peu de succès parmi sa nation; elle fut également repoussée par les théologiens, qui y voyaient une atteinte à l'orthodoxie, et par les philosophes qui inclinaient au péripatétisme pur. La philosophie, gagnant de jour en jour du terrain, il y eut contre elle, au commencement du XIIe siècle,

1. C'est au savant M. Munck, que l'honneur revient d'avoir retrouvé le nom d'Ibn-Gebirol, qui s'était dérobé à tous les historiens sous celui d'Avicebron, et d'avoir fait connaître le premier, par une analyse et des extraits étendus, le traité de la *Source de vie*, qu'on croyait perdu. Voy. *Mélanges de philosophie juive et arabe*, par S. Munck, Paris, 1857, 1 vol. in-8.

un mouvement de réaction analogue à celui dont Gazali avait été l'expression chez les Arabes. Juda Hallevi, dans le livre célèbre qui a pour titre *Khozari*, contesta la capacité de la raison de s'élever par elle-même à la connaissance des vérités religieuses : mais cette tentative qui ne fut pas sans écho, ne fit qu'agiter les esprits sans étouffer la philosophie qui, avant la fin du XIIe siècle, se releva d'une manière éclatante avec Moïse Maimonide, la plus grande gloire de la nation juive depuis la prédication de l'Évangile.

III

La chrétienté n'était jamais restée entièrement étrangère au mouvement scientifique et philosophique qui avait lieu chez les Arabes et chez les Juifs. Charlemagne entretenait des relations d'amitié avec le calife Haroun-al-Raschid, et recevait de lui des présents. Il est douteux, que Gerbert, malgré le séjour qu'il fit en Espagne, eût puisé chez les Maures ses vastes connaissances mathématiques; mais au XIe siècle, le moine Constantin, selon le témoignage de Pierre Diacre [1], avait parcouru l'Orient, d'où il rapporta plusieurs traités de médecine qu'il fit passer dans la langue latine. Son disciple Jean imita son

1. Petrus Diaconus, *de Viris illustribus Casinensibus*, ap. Muratori, *Rerum Ital. Script.*, t. VI, col. 40 et 41. Cf. Tiraboschi, *Storia della Letterat.*, t. III, p. 305; Jourdain, *Rech. sur les traduct. d'Aristote*, p. 95.

éxemple, et se fit traducteur comme lui. A la même époque, Hermann Contract qui habitait un couven de la Souabe, était parvenu, du fond de sa retraite, à apprendre la langue arabe, et il nous à laissé quelques opuscules d'astronomie [1], parsemés de mots qui appartiennent à cette langue. Au milieu de l'indifférence générale, ces travaux isolés continuaient à faire pénétrer en Europe l'écho lointain de l'activité féconde qui régnait chez les Sarrasins. Les croisades, deux fois renouvelées avant le milieu du XII[e] siècle, et les relations commerciales devenues plus fréquentes, donnèrent lieu à un échange d'idées plus rapide entre les pays soumis à la domination musulmane et les peuples chrétiens. Avec les marchandises de l'Orient, les ouvrages de ses philosophes et ceux d'Aristote, qu'ils avaient traduits ou commentés, s'introduisirent en Sicile, en Italie et dans les provinces méridionales de la France. L'Europe, de tous les côtés à la fois, se trouva envahie et en quelque sorte débordée par une littérature savante et subtile dont la variété contrastait avec l'érudition bornée des écoles chrétiennes.

C'est à peine si l'histoire a conservé les noms de quelques-uns des laborieux interprètes qui firent participer l'Occident aux richesses littéraires recueillies par les Arabes [2]. On cite au commencement du

1. Publiés par B. Pez, *Thesaur. Anecdot. noviss.*, t. III, P. II. Cf. Jourdain, l.l. p. 135, p. 145 et suiv.

2. Je ne puis que renvoyer pour tous les détails qui suivent à l'ouvrage de mon père, auquel je les emprunte.

XIIe siècle, Adélard de Bath, Platon de Tivoli, Robert de Rétines, à qui on doit la traduction de quelques ouvrages de mathématiques et d'astronomie. Vers le même temps, un prélat espagnol, Raymond, qui occupa le siége de Tolède de 1130 à 1150 environ, fit traduire sous ses yeux plusieurs ouvrages d'Avicenne, de Gazali et d'Al-Farabi. Deux interprètes pour le moins participèrent à cette laborieuse entreprise. Jean Avendéath, Juif de nation, converti au christianisme, dictait une première version en langue vulgaire, qu'un archidiacre de Ségovie, nommé Gundisalvi, se chargeait de mettre en latin. Un peu plus avant, dans le XIIe siècle, vivaient l'Anglais Alfred, qui expliqua les traités d'Aristote sur les météores et sur les végétaux, et Gérard de Crémone, qui traduisit l'Almageste de Ptolémée, plusieurs ouvrages des médecins et des astronomes arabes, et des fragments d'Aristote et d'Alexandre d'Aphrodise. L'impulsion une fois donnée ne s'arrêta plus, et au siècle suivant, de nombreux interprètes, quelquefois encouragés par la faveur des princes, comme le fut Michel Scot, continuèrent et surpassèrent les efforts de leurs devanciers.

Tandis que les monuments du génie arabe pénétraient dans la chrétienté, il s'opérait un travail parallèle dans le but de procurer aux peuples latins des traductions des ouvrages d'Aristote, faites directement sur le texte original. La connaissance du grec ne s'était jamais complétement perdue en Occident. Sans re-

monter jusqu'à Charlemagne qui l'avait encouragée, les historiens nous apprennent que « Charles le Bègue eut une discussion très-vive avec l'empereur de Constantinople qui ne lui accordait que le titre de Πρωτοσύμβουλος, tandis qu'il exigeait celui de βασιλεύς. Mettant une grande affectation à suivre les usages grecs, il voulut faire de Compiègne une nouvelle Constantinople et lui donna le nom de *Carlopolis*. Un monastère qu'il fonda en Bourgogne reçut le nom d'*Alpha*. Vers le même temps, quelques évêques mêlaient des mots grecs à leur signature. A Saint-Martial de Limoges, on chantait en grec à la messe, le jour de la Pentecôte, le *Gloria*, le *Sanctus* et l'*Agnus* [1]. » De sérieux travaux d'érudition, entrepris de loin en loin, témoignaient qu'à côté de ces vagues réminiscences de la langue grecque, il se rencontrait, dans ces siècles d'ignorance, quelques esprits cultivés qui avaient fait une étude très-profonde de cette langue. Sous le règne de Charles le Chauve, nous avons cité l'exemple de Scot Érigène, expliquant les œuvres de Denys l'Aréopagyte. Au XIe siècle, un archevêque de Salerne, Alfano, mit en latin le traité de la Nature humaine de Némésius [2], et au siècle suivant, Jean Burgundio, de la ville de Pise, traduisit les Homélies de saint Jean Chrysostome et de saint Grégoire de Nysse, le traité de la Foi catholique de saint Jean Damascène

1. Jourdain, l.l., p. 43 et 44.

2. M. Ravaisson, *Rapports au ministre de l'instruction publique sur les bibliothèques*, Paris, 1843, p. 185.

et quelques opuscules de Galien [1]. Les croisades favorisèrent ce genre de travaux, en développant la connaissance du grec, et surtout en faisant arriver en Europe de nouveaux manuscrits, comme en rapporta de Constantinople, en 1167, Guillaume de Gap, qui fut par la suite abbé de Saint-Denis. Ce fut vers cette époque que Jean Sarrasin, vanté par Sarrisbéry, comme l'écrivain de son temps le plus versé dans la langue grecque, donna une nouvelle traduction de la *Hiérarchie céleste* et de la *Théologie mystique* de saint Denys l'Aréopagyte [2]. Encouragé par les circonstances, le zèle des interprètes ne tarda pas à s'appliquer à de nouveaux textes qui n'avaient pas été lus en Occident depuis les invasions barbares. Il serait impossible d'indiquer avec exactitude la date et les auteurs des premières versions d'Aristote et de ses commentateurs qui furent faites sur le texte original. Mais ce qui est constant, d'après le témoignage des historiens, c'est que dès l'année 1209 ou au plus tard 1215, c'est-à-dire bien avant, qu'à l'invitation de saint Thomas, Guillaume de Meerbecke eût entrepris ses mémorables travaux sur le philosophe de

1. Muratori, *Antiq. Ital.*, t. III, c. 918; Bibl. imp., anc. Fonds, ms. lat. 6865.

2. Sur Guillaume de Gap et Jean Sarrasin, voy. deux articles de l'*Histoire littéraire de la France*, t. XIV, p. 374 et suiv.

3. *Recueil des historiens de France*, t. XVII, p. 84 : « In diebus illis (anno 1209) legebantur Parisiis libelli quidam ab Aristotele, ut dicebatur, compositi, qui docebant metaphysicam, delati de novo a Constantinopoli et a græco in latinum translati. » Cf. *Recherches sur les trad. d'Aristote*, ch. v.

Stagyre, il existait en Europe des versions de la Métaphysique, de la Morale, de la Rhétorique, qui n'étaient pas dérivées de l'arabe.

Ainsi, au moment où le XIIIe siècle venait de s'ouvrir, les écoles de la chrétienté, et en particulier l'Université de Paris, qui s'organisait alors sous la protection de Philippe Auguste, possédaient traduits en latin, les monuments les plus considérables de la philosophie péripatéticienne, avec les commentaires que la subtilité orientale y avait ajoutés. Comme nous l'avons dit, ces précieuses ressources étaient sans doute nécessaires pour ranimer au sein des écoles la vie philosophique qui manquait d'aliments. Mais aussi quelles ne furent pas la surprise et l'admiration des maîtres et des disciples, lorsqu'ils se trouvèrent pour la première fois en présence de ces textes inconnus, dépositaires d'une science profonde que la génération précédente n'avait pas même soupçonnée! Toutes les perspectives de la philosophie furent renouvelées et agrandies; elle aperçut devant elle une carrière immense à parcourir, et elle sentit ses forces accrues en proportion de la grandeur de l'œuvre nouvelle qu'elle allait entreprendre.

IV

L'enivrement des esprits eut pour premier effet d'affaiblir la soumission envers l'orthodoxie. Les fondateurs de la scholastique se distinguaient par l'énergie

de leur foi. Même dans leurs plus grands écarts, ils ne renonçaient pas à la communion de l'Église, et Abélard était sincère lorsqu'il écrivait à Héloïse ces belles paroles : « Je ne veux pas être philosophe, s'il faut me révolter contre Paul ; je ne veux pas être Aristote, si je suis séparé du Christ[1]. » Mais le progrès de l'érudition philosophique ne tarda pas à compromettre ces saintes habitudes. L'enthousiasme des nouveaux modèles surexcitant l'indocilité naturelle de l'esprit humain, il se produisit au sein de la chrétienté une secrète agitation bien autrement menaçante pour la foi religieuse que les timides erreurs qu'elle avait eu naguère à combattre. Les doctrines d'Avicenne, d'Averroès et d'Avicebron, à peine introduites dans les écoles, y causèrent de véritables ravages. Ce panthéisme, ou plutôt ce matérialisme qui se présentait sous une forme savante comme un développement de la doctrine d'Aristote, gagna des adhérents nombreux ; il captiva fortement les uns, troubla les autres, et répandit de tous côtés une semence de doute et d'impiété.

De graves symptômes trahirent l'effervescence des imaginations, et annoncèrent la révolution morale qui se préparait. Dès les premières années du XIIIe siècle, un maître des écoles de Paris érigées depuis peu en Université, Amaury de Chartres, en-

1. « Nolo sic esse philosophus, ut recalcitrem Paulo ; non sic esse Aristoteles, ut secludar à Christo. » Opp., Parisiis, 1849, in-4, t. I, p. 680.

seigna que tout est un, que tout est Dieu, que Dieu est tout; qu'ainsi la créature et le Créateur sont une même chose; que les idées de l'intelligence divine créent tour à tour et sont créées; que tous les êtres venant de Dieu doivent retourner à Dieu pour se reposer et se confondre immuablement dans sa substance[1]. David de Dinan confirme et développe les doctrines d'Amaury. Il admet trois principes et trois formes de l'existence : la matière, principe indivisible des corps; la pensée, principe indivisible des âmes; Dieu, principe indivisible des idées; mais il confond ces trois principes en un seul qui est la matière première, la substance dégagée de toute espèce de propriétés. Le motif allégué par David était que la différence des attributs est inconciliable avec la simplicité qui est le caractère de tout principe[2]. Quelle que fut l'origine de ces doctrines, quelles fus-

1. Gerson, *de Concordia metaphysicæ cum logica*, Opp. Anvers, 1706, in-fol., t. IV, P. 2, p. 826 : « Omnia sunt Deus : Deus est omnia. Creator et creatura idem. Ideæ creant et creantur. Deus ideo dicitur finis omnium quod omnia reversura sunt in ipsum, ut in Deo immutabiliter conquiescant, et unum individuum atque incommutabile permanebunt. »

2. S. Thomas, *Comm. in Mag. sent.* II, dist. 17, q. 1 : « Divisit (David de Dinanto) res in partes tres, in corpora, animas et substantias æternas separatas. Et primum indivisibile ex quo constituuntur corpora, dixit yle. Primum autem indivisibile ex quo constituuntur animæ dixit noym vel mentem. Primum autem indivisibile in substantis æternis dixit Deum. Et hæc tria esse unum et idem, ex quo iterum consequitur esse omnia per essentiam unum. » *C. Gentiles*, Lib. 1, cap. 17 : « In hoc autem insania David de Dinanto confunditur qui ausus est dicere Deum esse idem quod prima materia : ex hoc quod si non esset idem, oporteret differre in aliquibus diffe-

sent empruntées à Scot Érigène ou bien à la *Source de vie* d'Avicebron, ou bien encore aux commentaires d'Alexandre d'Aphrodise, elles détruisaient toute personnalité.

Les applications pratiques, toutes dirigées contre le dogme chrétien, étaient pires encore que cette métaphysique désordonnée. Suivant Amaury, David et leurs disciples, le corps du Christ n'est pas plus dans le pain de l'autel que dans tout autre objet : le Saint-Esprit habite également l'âme d'Ovide et celle de saint Augustin, c'est-à-dire l'âme de tous les hommes; nos actes procèdent tous de son opération ; d'où il suit que, fussions-nous plongés dans d'abominables désordres, cette dépravation ne peut pas nous être imputée à péché. Les disciples de David partaient de là pour nier la résurrection des corps, le paradis et l'enfer, disant qu'on porte en soi le paradis quand on connaît Dieu, et l'enfer quand on l'ignore. Enfin, ils traitaient de vaine idolâtrie les honneurs rendus aux saints et toutes les cérémonies du culte. Une bulle pontificale, en 1204, le concile de Paris, en 1209, sévirent contre ces écarts. Afin d'arrêter le mal dans sa source, on prohiba, sous peine d'excommunication, la lecture des ouvrages d'Aristote sur la philosophie naturelle avec leurs commentaires[1]. La défense fut renouvelée en 1215 par le

rentiis, et sic non essent simplicia : nam in eo quod per differentiam ab alio differt, ipsa differentia compositionem facit. »

1. Du Boulay, *Hist. univ. Paris*, t. III, p. 48 : « Dicebant non

légat du saint-siége, Robert de Courçon, qui recommanda de s'en tenir à la logique[1]. Mais, malgré la surveillance la plus rigoureuse, la licence des esprits continua de se donner carrière. Le mal pénétra si avant dans les écoles, qu'un demi-siècle plus tard, en 1276, l'évêque de Paris, Étienne Tempier, se plaint encore que certains étudiants choisissent pour thème de discussion des opinions manifestement fausses et exécrables, qu'ils présentent comme simplement douteuses, en ayant soin de pallier les objections et de mettre la philosophie aux prises avec la foi, comme si elles se détruisaient l'une l'autre, et, qu'en opposition avec les saintes Écritures, il y eût, ajoute le saint prélat, une autre parole de vérité dans les écrits des damnés gentils[2].

aliter corpus Christi esse in pane altaris quam in alio pane et qualibet re. Sicque Deum locatum fuisse in Ovidio, sicut in Augustino. Negabant resurrectionem corporum, dicentes nil esse paradisum, neque infernum, sed qui haberet cognitionem Dei in se quam ipsi habebant, habere in se paradisum, qui vero mortale peccatum, habere infernum.... Altaria sanctis statui et sacras imagines thurificari, idololatriam esse dicebant. Eos qui ossa martyrum deosculabantur subsannabant.... Si aliquis est in Spiritu Sancto, dicebant, et faciat fornicationem aut aliqua alia pollutione polluatur, non est illi peccatum, quia ille Spiritus qui est Deus, est in eo. Ille operatur omnia in omnibus. Unde concedebant quod unusquisque eorum esset Christus et Spiritus Sanctus. » Cf. Martene, *Thesaurus Anecdotorum*, t. IV, p. 163 et suiv.; *Histoire littéraire de la France*, t. XVI, p. 586 et suiv.; Jourdain, *Recherches*, etc., p. 187 et suiv.

1. Du Boulay, *ibid*, p. 82.

2. Du Boulay, *ibid.*, p. 431 : « Non nulli Parisius studentes in Artibus propriæ Facultatis limites excedentes quosdam manifestos et execrabiles errores, imo potius vanitates et insanias falsas.... quasi dubitabiles in scolis tractare et dubitare præsumunt.... Di-

Menacée dans ses dogmes et sa discipline, l'Église catholique se releva par des miracles de dévouement et de génie.

Tandis que les ouvrages d'Aristote et ceux des philosophes arabes se propagent en Occident, et portent le trouble dans quelques âmes, un prêtre espagnol, nommé Dominique, fonde à Toulouse, en 1206, un nouvel ordre de religieux dont la mission doit consister dans l'apostolat par l'humilité et la prédication, et qui est appelé dès sa naissance l'ordre des Frères Prêcheurs. La même année le fils d'un riche bourgeois de la petite ville d'Assise, nommé François, quitte les plaisirs du monde pour se vouer à la pauvreté. Il entraîne avec lui quelques-uns de ses compagnons, et il s'en vient à Rome établir l'ordre des Frères Mineurs, qu'il qualifie ainsi afin de marquer qu'ils vivront avec les petits, qu'ils se feront eux-mêmes petits, et qu'ils partageront les humiliations et la misère du pauvre. A peine installés, les ordres nouveaux croissent avec une rapidité qui tient du prodige. Saint Dominique n'avait avec lui, à l'origine, que seize frères ; en cinq années il fonde soixante couvents « peuplés d'une jeunesse florissante[1]. » La parole de saint François n'est

cunt enim ea vera esse secundum philosophiam, sed non secundum fidem Catholicam, quasi sint duæ contrariæ veritates, et quasi contra veritatem sacræ Scripturæ, sit veritas in dictis gentilium damnatorum. » Cf. D'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Lutetiæ, 1724, in-fol., t. I, p. 175.

1. Le P. Lacordaire, *Vie de saint Dominique.*

pas moins féconde ; ses fruits se multiplient non-seulement en Italie, mais en Espagne, en Portugal, en France, en Angleterre, et même en Orient où le saint fondateur accompagne l'armée des croisés. Une milice intrépide se forme pour la défense du dogme catholique. Elle ne se contente pas de suivre la trace des anciennes communautés religieuses soumises à la règle de saint Benoît, qui recommandait comme devoir suprême la sanctification par la solitude, le travail, la prière et l'obéissance. Aux vertus solitaires du cloître, les disciples de saint Dominique et de saint François allient une force surprenante d'expansion et cette mâle activité qui, pour s'exercer utilement, réclame un grand théâtre. La perfection chrétienne ne consiste pas pour eux dans l'anéantissement sublime d'une âme qui vit loin du monde, sous le regard seul de Dieu ; c'est plutôt le zèle ardent qui dispute les cœurs à l'hérésie et à la corruption, et qui les ramène vers la foi par la prédication et l'exemple des austérités. Ils ne parlent pas seulement pour la foule, pour les ignorants et pour les faibles ; ils s'adressent aux savants, et pénètrent dans les universités où ils élèvent chaire contre chaire. Ils étudient les ouvrages des philosophes même païens, à la fois pour les combattre et pour en profiter. Quelque sentiment qu'ils aient de l'infirmité humaine, ils ne répudient pas l'usage de la raison, et, dans la lutte qu'ils soutiennent contre les passions et les préjugés de leur siècle, ils

s'appuient en même temps sur les démonstrations de la science et sur la doctrine traditionnelle de l'Église.

Le franciscain Alexandre de Hales et le dominicain Albert le Grand, ouvrent avec éclat cette carrière des études profanes et de la philosophie où ils doivent entraîner après eux leurs communautés. Joignez à ces noms celui d'un savant prélat, Guillaume d'Auvergne, qui fut évêque de Paris de 1228 à 1248; ce sont là les premiers adversaires de dangereuses témérités, les premiers fondateurs de la puissante doctrine qui préserva le catholicisme contre l'irruption de la fausse sagesse des Arabes, comme l'épée de Charles Martel, cinq cents ans plus tôt, avait préservé le sol de l'Europe de l'invasion de leurs armées.

Guillaume d'Auvergne se montre équitable envers les procédés de l'investigation philosophique[1]. Il les comprend avec la foi et le don de prophétie parmi les sources de la connaissance humaine, et, bien qu'il ne les juge pas infaillibles, cependant il les conseille et il s'en sert. On trouve cités dans ses livres Aristote, Platon, Avicenne, Averroès, et la plupart des écrivains arabes. Il paraît être le premier théologien qui les ait lus et sérieusement étudiés. Mais il n'emploie sa riche érudition que dans l'intérêt de l'Église

1. Consult. *Hist. litt. de la France*, t. XVIII, p. 357 et sq.; Jourdain, *Recherches*, etc., p. 288; Hauréau, *De la philosophie scholastique*, t. I, p. 432 et sq.; Renan, *Averroès*, etc., p. 179 et suiv.

et contre les erreurs qui s'accréditaient en Occident. En 1240, il condamna, comme évêque, diverses propositions hérétiques dans lesquelles l'influence des nouveaux modèles n'est que trop visible : par exemple, qu'il y a des vérités éternelles qui ne sont pas Dieu même; que le principe qui anime le monde est distinct du Créateur; que le plus excellent des états est de se livrer à la philosophie, etc. En 1248, il contribua à la sentence portée contre le Talmud par le légat Eudes, sur l'avis de quarante-trois docteurs en théologie et en droit canon. Mais le gage le plus important qu'il ait donné de sa foi et de son savoir, ce sont divers opuscules de morale et surtout deux grands traités : l'un, de l'univers : *De universo*; l'autre, de l'âme : *De anima*[1]. Le premier est une vaste encyclopédie en deux parties, de trois sections chacune, où sont abordées les plus hautes difficultés de la métaphysique, l'origine et la destinée des choses, la Providence, la nature des esprits. Le second est une étude féconde en aperçus ingénieux sur la distinction de l'âme et du corps, et sur les opérations de l'âme. A l'étendue de ces vastes compositions, à la variété des objets qui y sont traités, on sent combien le cercle de la controverse est agrandi. Les théologiens des siècles précédents n'avaient pas agité avec le même détail de si graves questions.

1. Dans la collection de ses œuvres publiées en deux vol. in-fol., par les soins de Bl. Ferron, chanoine de Chartres, en 1674 (Guillelmi Alverni, episcopi parisiensis, opera omnia, Aureliæ, 1674.)

Contre Avicenne, Guillaume établit que le monde n'est pas éternel, qu'il a été créé dans le temps. Il corrige la notion péripatéticienne de la Providence, et prouve par l'harmonie de l'univers que l'action divine ne s'arrête pas, comme le voulait Aristote, aux sommités, aux lois générales, qu'elle s'étend aux individus et se révèle jusque dans les plus petites choses. Adversaire prononcé du fatalisme, il nie l'enchaînement nécessaire des causes et des effets, et maintient la liberté naturelle de la créature raisonnable. En psychologie, il démontre la spiritualité de l'âme à la manière de Descartes par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, sans que nulle image sensible altère la pureté de cette notion [1]. Guillaume, à plus forte raison, combat le panthéisme d'Averroès et maintient énergiquement la personnalité de l'intelligence. Ce n'est qu'épisodiquement qu'il a touché le problème des universaux, et il est aisé de voir qu'il ne les réduit pas à des abstractions verbales : mais il se montre surtout contraire à l'hypothèse d'un monde archétype distinct du Verbe, fils de Dieu. Esprit judicieux et correct, grand évêque, suffisamment versé dans les lettres profanes, il n'a manqué à Guillaume, pour exercer une influence décisive, qu'une méthode d'exposition moins aride,

1. *De Anima*, c. I, p. 4 : « Non potest fieri ut qui intelligit aliquid ignoret se illud intelligere ; quare scit hoc suum intelligere esse apud se et in se : scit autem indubitanter et intelligit intelligere non esse nisi in intelligente. Voy. une dissertation de M. Javary, *Gulielmi Alverni episcopi Parisiensis psychologica doctrina*, Aureliæ, 1851, in-8.

un style plus élégant, plus précis et plus clair, et surtout l'énergique appui d'un ordre religieux qui fût intéressé à propager ses écrits et sa gloire.

Alexandre de Hales a moins d'érudition que Guillaume, cependant il n'est pas étranger à la lecture d'Aristote et des Arabes[1]. Avant de revêtir l'habit de franciscain, il avait enseigné dans l'Université de Paris et obtenu le titre de docteur qu'il conserva depuis son entrée dans la communauté, malgré les défenses portées par Jean de Florence, le second général des franciscains. On a avancé sans fondement qu'il avait eu pour auditeurs saint Thomas, saint Bonaventure et Duns Scot; celui-ci n'était pas né lorsque mourut Alexandre, en 1245, et quant à saint Thomas, tous les historiens sont d'accord qu'il ne vint à Paris que cette année même, après avoir fréquenté à Cologne les leçons d'Albert. Mais, bien que tout à fait gratuites, ces suppositions prouvent du moins la renommée d'Alexandre de Hales, puisqu'on le donne pour maître aux plus grands esprits du siècle. Ses leçons qui avaient pour base le livre des *Sentences* de Pierre Lombard, obtinrent un succès si éclatant, que le pape Innocent IV lui enjoignit d'en former un corps de doctrine à l'usage des professeurs et des étudiants. Lorsque l'ouvrage parut, il fut soumis à l'examen de soixante et dix docteurs, et recommandé sur leur avis, ou plutôt imposé à toutes les écoles de la chré-

1. *Hist. litt. de la France*, t. XVIII, p. 312 et sq.; Hauréau, *de la Philos. scolastique*, t. I, p. 424 et suiv.

tienté[1]. Chaque partie, considérée isolément, est dépourvue d'originalité, en ce sens que la doctrine est presque tout entière empruntée aux saints pères et à la tradition; mais l'ensemble a une incontestablegrandeur. Le dogme catholique se trouve pour la première fois exposé dans tous ses détails, selon les formes du syllogisme et avec la rigueur que cette méthode sévère communique à la pensée. La *Somme de théologie* délimitait le terrain de la controverse religieuse, et fermait les issues que l'absence de définitions laissait à l'erreur. Elle a mérité à son auteur le surnon de docteur irréfragable, qui lui fut décerné par les contemporains et que la postérité a confirmé.

Mais la gloire et l'influence de Guillaume d'Auvergne et d'Alexandre de Hales devaient être surpassées par Albert le Grand, le maître de saint Thomas, mort après son disciple en l'année 1280, au couvent des dominicains de Cologne, en laissant une renommée dont le prestige ne s'est pas encore effacé de la mémoire des peuples[2].

1. Voy. dans Echard, *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 321, la lettre par laquelle Alexandre IV enjoint, en 1256, à Guillaume de Méliton et à quelques autres maîtres franciscains de compléter l'ouvrage d'Alexandre. Le titre varie dans les éditions imprimées et dans les manuscrits; ce qui a fait supposer qu'Alexandre avait composé deux ouvrages distincts, une *Somme de théologie* et un commentaire sur le maître des *Sentences*. Cette erreur a été relevée par Oudin, *De script. Ecclesiast.*, t. III, col. 132. La dernière édition de la Somme de théologie d'Alexandre de Hales a paru à Cologne, en 1611, 4 vol. in-fol

2. Ses œuvres ont été réunies par Jammy, en 21 vol. in-fol., Cologne, 1621.

Ce qui distingue Albert, c'est l'admiration naïve et sincère que la passion du savoir, jointe à la piété, lui inspire pour les grands esprits qui ont reculé les bornes des connaissances humaines. Chrétiens et infidèles, il les confond, sans distinguer les siècles ni les religions, dans son enthousiasme et dans ses études. Platon et Aristote, entre tous, sont à ses yeux les maîtres de la philosophie, qui reste un livre à demi fermé pour quiconque n'a pas médité leur doctrine[1]. Il va jusqu'à dire, en parlant d'Aristote, que « cet homme a été placé en ce monde par la nature, comme la règle de la vérité et la mesure de la plus haute perfection que l'entendement humain puisse atteindre[2]. » Ce culte pour les anciens excitait quelquefois de la surprise et des murmures contre Albert; on disait, comme Henri de Gand[3] nous l'ap-

1. *Metaphys.*, I, tract. V, c. XV, Opp. III, p. 67 : « Scias quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristotelis et Platonis. »

2. *De Anima*, Lib. III, tract. 2, cap. 3, Opp. III, p. 135 : « Conveniunt omnes peripatetici in hoc quod Aristoteles verum dixit : quia dicunt quod natura hunc hominem posuit quasi regulam veritatis in qua summam intellectus humani perfectionem demonstravit. » Albert ne fait ici que traduire un passage d'Averroès, que cite M. Renan, l.l., p. 42. Cependant cette confiance d'Albert dans le péripatétisme fléchit lorsqu'il traite de l'éternité du monde, que l'orthodoxie repousse, et qui paraît bien avoir été admise par le Stagyrite; il convient qu'Aristote, qui n'était qu'un homme, a pu se tromper. *Physic.*, Opp., t. II, p. 332.

3. Henricus Gandavensis, *De Scriptoribus Ecclesiast.*, c. XLIII, ap. Fabricii *Biblioth. Ecclesiast.*, Hamburgiæ, 1718, in-fol., p. 135 : « Ut salva pace ejus dictum sit, sicut à quibusdam dicitur, dum subtilitatem sæcularis philosophiæ nimis sequitur, splendorem ali-

prend, « que trop amateur des sublimités profanes, il obscurcissait un peu les splendeurs de la pureté théologique. » Mais ces médisances du faux zèle n'arrêtaient pas Albert ; dévoué à l'Église et à la science, il poursuivait ses immenses lectures et ses travaux d'analyse et d'interprétation, qui s'étendaient à tous les ouvrages d'Aristote et à quelques traités des Arabes.

Le genre des études d'Albert le conduisit à examiner la plupart des questions, les unes très-sérieuses, les autres puériles, qui formaient au XIII[e] siècle le champ de la controverse philosophique. J'en distingue deux en particulier où il montra toute la sagacité et la rectitude de son génie, je veux dire la question des universaux et celle de la nature de l'âme, deux points déjà touchés par Guillaume d'Auvergne.

L'école demandait avec Porphyre si l'universel existe en dehors des conceptions de l'entendement, s'il fait partie des choses, s'il constitue un des éléments de la réalité. Albert se prononce pour l'affirmative, en écartant le nominalisme dont il conserve à peine une vague notion [1], tant Roscelin était tombé dans un profond discrédit ! Cependant il n'adopte pas le réalisme absolu et impossible que, pour les besoins de sa polémique, Aristote avait trop facilement

quantulum theologiæ puritatis obnubilat. » Ce passage se trouve cité par M. Huet, dans ses *Recherches historiques et critiques sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand*, Gand et Paris, 1838, in-8, p. 85.

1. Opp., t. I, p. 12 : « Et tale esse in intellectu universalia habere dixerunt *qui vocabantur nominales.* »

attribué à Platon. Il ne reconnaît pas en dehors des individus humains un nouvel être qui soit l'humanité, ni en dehors des animaux un nouvel être qui soit l'animalité, pas plus qu'il n'admet en dehors des maisons particulières qui existent matériellement une maison formelle et séparée, autre que celle qui a une existence idéale dans la pensée de l'architecte. Et comme il suppose, d'après Aristote, que Platon a professé ce paradoxe : « Nul doute, dit-il, que la doctrine de Platon ne soit en cette partie remplie d'erreurs. » Quelle est donc la solution propre d'Albert? Serait-ce que le genre, comme le soutenaient les conceptualistes purs, est une collection d'analogies éparses, une simple totalité dont les éléments sont recueillis par l'abstraction? Albert est si loin de partager cette opinion qu'il a pris la peine de la combattre dans un passage très-curieux, où sont analysées avec une rare précision les notions d'universalité et de totalité[1]. Suivant Albert, le genre est, à proprement parler, une essence qui ne subsiste, il est vrai, que dans les choses particulières, mais qui ne dépend pas de ces choses, qui a son fondement dans la pensée divine. Qu'il existe, en dehors des individus humains, un être à part qui soit l'humanité, la raison ne le conçoit pas; mais l'humanité et toutes les autres essences génériques sont des conceptions de Dieu, qui se réalisent dans les êtres individuels. En

1. *Metaphys.* V; tract. VI, c. IV, Opp., t. III, p. 220 et sq.

un mot, pour trouver l'origine et l'explication de l'universel, il faut remonter à la cause première; c'est de là qu'il dérive et se répand dans le monde réel, comme les rayons du soleil dérivent de sa substance[1]. Albert se plaçait par cette conclusion sagement réaliste à une égale distance de toutes les opinions extrêmes, et il engageait sur ses pas, sinon l'école tout entière, du moins les dominicains, vers une interprétation plus saine de la doctrine, qui se trouvait concilier les hautes spéculations de la métaphysique ancienne avec l'esprit et l'enseignement du christianisme. Nous verrons que saint Thomas a fidèlement suivi cette pente.

Reste à savoir comment les universaux, qui sont en eux-mêmes quelque chose de simple, d'immuable et d'éternel, peuvent tomber sous les conditions tout opposées de l'individualité, comment l'humanité par exemple, devient Platon, Aristote et tous les hommes, chacun pris à part ; quel est, en un mot, le principe de l'individuation? Nous trouvons la question indiquée dans les ouvrages d'Albert, sinon peut-être pour la première fois, du moins avec le sentiment très-clair de l'importance qu'elle allait bientôt acquérir[2], et que déjà même elle avait aux yeux de l'école. S'il s'agit surtout de l'individuation des substances

1. *De prædicabilibus*, tract. II, c. III et sq., Opp., t. I, p. 13 et sq.; *De nat. et orig. animæ*, tract. I, c. I, Opp., t. V, p. 184 et sqq.; *De intellectu et intelligibili*, lib. II, tract. I, Opp., t. V, p. 252 et sqq.
2. Opp., t. III, p. 142 et sq., p. 171 et sq.

intelligentes et de la personnalité de l'âme, il fait appel aux lumières et au dévouement de ses frères en religion; il les presse, il les conjure de s'appliquer à ce problème, de ne pas négliger une matière aussi digne d'intérêt. A quel résultat, pour sa part, est-il arrivé? Quelle opinion a-t-il adoptée? Il serait difficile de le dire, même après une étude approfondie de ses ouvrages. Bien qu'il paraisse, en général, considérer la matière comme l'élément de l'individuation des objets sensibles, les aperçus qu'il présente n'ont pas le caractère ni la portée d'une théorie, et les fluctuations nombreuses de sa pensée, comme de son style, portent à croire que s'il a entrevu la difficulté, s'il l'a débattue, il a laissé à d'autres le soin de la résoudre.

Versé profondément dans la culture des sciences[1], Albert a porté une attention plus soutenue sur un point qui les touche de près, je veux dire la division des essences ou formes universelles en plusieurs espèces, à travers lesquelles circule et se dégage peu à peu la pensée créatrice. Au plus bas degré de l'échelle, à la distance la plus éloignée de l'intelligence, il plaçait les éléments des corps, l'eau, l'air, la terre et le feu. Au degré supérieur apparaissent les propriétés et opérations que les qualités des éléments

1. Sur les travaux scientifiques d'Albert, on ne lira pas sans intérêt l'ouvrage de M. F. A. Pouchet, *Histoire des sciences naturelles au moyen âge ou Albert le Grand et son époque considérés comme point de départ de l'école expérimentale*. Paris, 1853, in-8.

déterminent dans les mixtes, comme la congélation, la fluidité, la sécheresse, etc. Viennent au troisième rang les minéraux, purs agrégats sans unité, qui ne laissent encore apercevoir dans la régularité de leurs formes, qu'une image lointaine et effacée de la suprême sagesse. Le rayon divin commence à être plus visible dans les végétaux qui forment des unités vivantes douées du pouvoir de se reproduire par voie de génération. Il se dégage de plus en plus chez l'animal qui participe, comme la plante, à toutes les fonctions de la vie organique, et qui y joint en outre la sensibilité par laquelle il transforme instantanément les innombrables impressions des objets matériels. Mais le plus haut degré dans la série des essences est occupé par les âmes qui habitent les sphères célestes, d'où elles communiquent le mouvement au reste de l'univers, mues et vivifiées elles-mêmes par le suprême moteur [1].

Tous ces formes de l'existence sont décrites avec détail dans les ouvrages d'Albert; mais le point sur lequel il insiste le plus, c'est l'étude de l'âme humaine, c'est la démonstration de la personnalité.

Notre âme, suivant une expression empruntée par Albert, se trouve placée sur les limites du temps et de l'éternité, et elle participe de ces deux mondes, l'un terrestre, l'autre divin, dont elle forme la réunion [2]. Chacune des influences qu'elle subit est pour

1. Opp., t. V, p. 185 et sqq.

2. *De unitate intellectus contra Averroem*, Opp., t. V, p. 232 :

elle la source d'un pouvoir spécial. Elle doit à l'efficace divine la faculté de recevoir les formes intelligibles dans leur pureté; aux substances célestes la faculté de diviser et d'abstraire; elle façonne les organes, elle commande aux agents naturels, parce qu'elle y a été prédisposée par l'âme et le corps de nos parents. L'état des cieux au moment de la naissance, détermine la figure qu'elle imprime aux membres; les qualités des éléments règlent les fonctions qu'elle leur attribue. L'âme, en un mot, cette âme qui est la perfection de l'homme, forme un tout, dans lequel se réunissent toutes les puissances de la vie; elle est à la fois végétative, sensible, raisonnable, et tous ces pouvoirs font également partie de sa nature[1].

Ni le fond ni les détails de cette théorie n'appartiennent à Albert; Aristote, Averroès, Avicebron, lui ont fourni la plupart des matériaux qu'il met en œuvre. Mais comment ne pas louer le discernement dont il fait preuve dans ses emprunts, et le parti qu'il en sait tirer pour l'éducation philosophique des écoles chrétiennes?

« Et ideo dicitur a quibusdam in horizonte æternitatis et temporis. »

1. *De anima*, lib. III, tract. II, c. XII, p. 144 : « Dicimus igitur animam illam quæ perfectio hominis est et rationalis vocatur, esse totum quoddam et esse quamdam substantiam incorpoream in potestate animæ completam : et ideo habet in se potestatem vitæ sensitivam, et potestatem vitæ vegetativam, et potestatem vitæ agendi opera intellective, et ipsa est una in substantia uniens in se omnes istas potentias naturales sibi. Cf. *De motibus progressivis*, tract. I, c. XIII, Opp., t. V, p. 526 et sqq.

Albert compléta son œuvre par la réfutation du panthéisme oriental, « cette erreur absurde et détestable, ce rêve, comme il l'appelle ailleurs, qui a tous les caractères de la démence [1]. » Son traité *de l'Unité de l'entendement*, dirigé contre Averroès, présente la discussion régulière du système. Pour avoir raison d'adversaires qui méconnaissent l'autorité de la foi et qui s'en réfèrent exclusivement à la philosophie, Albert prétend ne pas employer d'autres armes que le syllogisme [2]. Il expose successivement trente arguments que les averroïstes peuvent invoquer en faveur de l'unité des âmes, et trente-six arguments en sens contraire, qui leur sont opposés par les philosophes catholiques. Cette discussion est hérissée de vaines arguties qui n'étaient pas de nature à clore le débat, et il n'est pas étonnant qu'elle ait quelquefois fait sourire la critique. Mais, bien qu'elle ne réponde pas à la grandeur du sujet, elle a une valeur historique incontestable comme indice déjà sérieux de la résistance qui se préparait dans l'Église, au nom de la philosophie alliée à la foi, contre l'invasion de l'averroïsme.

Quand on considère que les études d'Albert n'ont

1. Opp. III, p. 139 : « Hoc videtur omnino mihi deliramento simile. » Opp. V, p. 201 : « Est autem hic error omnino absurdus, et pessimus, et valde improbabilis. »

2. *De unit. intell.*, Opp. V, p. 218, 226 : « In hac disputatione nihil secundum legem nostram dicemus, sed omnia secundum philosophiam..., tantum ea accipientes quæ per syllogismum accipiunt demonstrationem. » Cf. Renan, *Averroès*, etc., p. 185.

pas été renfermées dans le cercle des études profanes, qu'il a composé une *Somme de théologie*, commenté le maître des *Sentences*, paraphrasé les saintes Écritures, écrit et prononcé un grand nombre de sermons, on ne s'étonne pas que le savoir encyclopédique de ce laborieux esprit ait excité l'admiration unanime de ses contemporains, et que son nom soit parvenu jusqu'à nous environné d'un reflet de gloire et de popularité.

Autour de Guillaume d'Auvergne, d'Alexandre de Hales et d'Albert le Grand, se groupent les franciscains Jean de la Rochelle et saint Bonaventure, le dominicain Vincent de Beauvais, Henri de Gand, surnommé le docteur solennel, Robert, évêque de Lincoln, Michel Scot, Siger de Brabant, Catherine de Sienne, Roger Bacon. Mais ce n'est pas ici le lieu de raconter la suite des travaux qui ont honoré le XIIIe siècle; mon seul but était de faire connaître l'atmosphère dans laquelle saint Thomas vécut, et dont l'influence a pu contribuer à la direction de ses études. Je me borne donc à résumer les principaux traits du tableau qui précède, afin de bien définir la condition de la philosophie au moment où le docteur Angélique jette dans la balance des controverses religieuses le poids de son génie et de son nom.

Les ressources de l'érudition philosophique étaient plus considérables qu'elles n'avaient jamais été dans les siècles précédents. Sans parler ni des monuments

de l'antiquité chrétienne, que la foi des premiers âges avait disputés à la destruction, ni des débris des lettres grecques et latines qui avaient si longtemps composé l'unique héritage transmis par la décadence païenne aux nouveaux maîtres de l'Occident, il existait en Europe des traductions de tous les ouvrages d'Aristote, les unes d'après le texte grec, les autres d'après le texte arabe ou hébreu. Aux œuvres d'Aristote se joignaient des fragments de Thémistius et d'Alexandre d'Aphrodise, les commentaires d'Eustrathe sur la morale, et quelques écrits de Proclus. Les dialogues les plus importants de Platon, comme la *République*, étaient inconnus; mais on pouvait du moins lire le *Timée*, dans la version de Chalcidius, accompagnée du commentaire.

Indépendamment de ces riches souvenirs de l'antiquité classique, le XIIIe siècle possédait les principaux livres des philosophes arabes. Avicenne et Averroès avaient trouvé, comme Aristote, des interprètes, et, malgré les défenses réitérées de l'Église, leurs ouvrages, mis en latin, s'étaient promptement répandus dans les universités et dans les monastères. Ajoutez enfin la tradition des siècles antérieurs accrue et enrichie au cœur même des écoles par de récents efforts; la doctrine des premiers maîtres de la scholastique développée par leurs successeurs; de fortes maximes encore mal définies, et de vagues pressentiments semés, pour ainsi dire, dans l'air comme autant de germes féconds; c'est dans cette situation

voisine de la prospérité que saint Thomas trouva la théologie et la philosophie chrétiennes.

Mais, si les matériaux étaient abondants, l'œuvre à laquelle ils devaient contribuer présentait de nombreuses difficultés. La plupart des problèmes agités par les sages de la Grèce, tous ceux que la subtilité des Arabes y avait ajoutés, se trouvaient posés de nouveau et compliquaient l'exposition des vérités qui se rattachent au dogme chrétien. Jamais, peut-être, les perfections divines n'avaient été l'objet d'études plus profondes; jamais les contradictions apparentes qui se manifestent dans les rapports du Créateur et de la créature, n'avaient été indiquées avec une exactitude plus rigoureuse. La question des universaux, naguère si vivement controversée, avait cessé, il est vrai, de passionner les esprits; mais elle était transformée en une autre question non moins débattue, celle de l'individuation qui, à son tour, conduisait à définir les vrais caractères de la personnalité de l'âme, méconnus par le panthéisme d'Averrhoès. Enfin, la haute métaphysique et la psychologie appelaient comme un couronnement nécessaire un système entier de morale et de politique, dont le catholicisme renfermait tous les éléments, mais qui ne pouvait être formulé que par un génie méthodique et judicieux, nourri de la science des écoles. Nous venons de définir à grands traits l'œuvre pour laquelle saint Thomas avait été réservé par la Providence : comment a-t-il rempli cette mission à la fois

religieuse et philosophique? C'est là ce que nous aurons bientôt à examiner. Mais pour que l'exposition détaillée que nous présenterons de sa philosophie ait une base certaine, nous devons d'abord dresser l'inventaire exact des ouvrages qui peuvent lui être légitimement attribués et qui renferment l'expression authentique et irrécusable de ses doctrines. Ce sera l'objet des chapitres qui composent la section suivante.

SECTION DEUXIÈME.

AUTHENTICITÉ DES OUVRAGES DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

CHAPITRE PREMIER.

RÈGLES A SUIVRE DANS LA DISCUSSION DE L'AUTHENTICITÉ DES OUVRAGES DE SAINT THOMAS.

Quand on envisage les principales circonstances de la vie de saint Thomas, sa naissance illustre, sa vocation combattue par les siens, mais restée victorieuse, sa carrière devenue en quelque sorte publique, même au sein du cloître, par le renom précoce de son enseignement et de sa doctrine ; le poids de ses opinions dans les controverses qui partageaient l'Église ; enfin, ce grand nombre d'écrivains contemporains qui ont dressé le catalogue des productions de sa plume ; l'authenticité de ses ouvrages est une matière qui ne paraît pas devoir présenter des difficultés sérieuses. Qu'un livre dont la date est très-ancienne, ou dont l'auteur a vécu ignoré, puisse donner

lieu à des doutes fondés et difficiles à éclaircir, on le conçoit; mais comment le doute pourrait-il s'étendre à des ouvrages d'une époque plus rapprochée, attribués à un écrivain dont la biographie est connue dans ses moindres détails, et qui a eu, de son vivant même, une immense renommée et une incontestable influence?

Il est constant toutefois que des incertitudes qui ne sont pas sans gravité, ont souvent arrêté la critique dans la recherche des véritables écrits de saint Thomas. Les nombreuses éditions des œuvres du docteur Angélique offrent de notables différences. Les unes rejettent comme apocryphes des ouvrages qui sont admis par les autres comme parfaitement authentiques. Et le débat ne s'élève pas seulement sur quelques opuscules sans importance; il embrasse des compositions telles que la *Somme théologique*, qui passe pour le chef-d'œuvre de saint Thomas, et qui est le fondement de son autorité comme philosophe et comme théologien.

Cette incertitude tient en grande partie à une cause qui aurait dû contribuer à la prévenir, je veux dire le respect de l'ordre de Saint-Dominique pour la mémoire du maître incomparable qui fut sa plus grande gloire. C'est la coutume de toutes les corporations religieuses de veiller avec un soin jaloux sur la renommée des grands hommes qu'elles ont produits, et d'accroître par tous les moyens ce dépôt qui fait pour ainsi dire partie des biens de la communauté.

Non-seulement elles recueillent les moindres productions de leurs écrivains, mais elles ne savent pas toujours ou ne veulent pas distinguer les livres authenthiques et ceux qui sont douteux ou apocryphes. Les Dominicains, par fidélité à cet usage, ont souvent attribué à saint Thomas des ouvrages qui ne sont pas de lui. Le catalogue de ses œuvres, comme le remarquait avec un peu d'exagération le Franciscain Pierre d'Alva[1], s'est accru de siècle en siècle; il ne comprenait d'abord que quarante ouvrages environ ; il en a ensuite compris près de soixante, puis plus de cent.

En présence de cette volumineuse collection, où le vrai a été successivement confondu avec le faux, une exacte critique devient très-nécessaire pour discerner les écrits supposés ou équivoques, pour les restituer s'il se peut à leurs auteurs, et pour arrêter la liste définitive des productions authentiques de saint Thomas. Mais, en corrigeant les imputations fausses de quelques historiens, il faut se prémunir contre l'excès opposé, contre une défiance mal fondée qui

1. Petrus de Alva, *de Nodo indissolubili de conceptu mentis et ventris*, cité par Cas. Oudin, *Comment. de Script. Eccles.*, t. III. col. 332 : « Sicut est liber de varia fortuna Aristotelis, sic poterit alter formari de varia fortuna doctrinæ S. Thomæ. Opera enim S. Thomæ, quæ initio tantum erant septem admissa ut legitima, sæculo secundo creverunt usque ad 20 et sæculo tertio ascenderunt usque ad 58, et modo circumferuntur 128, vel secundum aliam supputationem, 170. » Bernard de Rubeis, dans la préface du tome XIX des œuvres de saint Thomas, a réduit à leur juste valeur les allégations de Pierre de Alva.

grossit les difficultés, qui multiplie les doutes et qui conduit trop souvent à rejeter comme apocryphes des ouvrages d'une parfaite authenticité.

Deux écrivains de l'ordre de Saint-Dominique, le P. Échard[1] et Bernard de Rubeis[2], ont accompli, au siècle dernier, cette tâche de révision sévère avec une érudition supérieure et une impartialité d'autant plus méritoire, qu'ils se montrent sans pitié pour les erreurs, de quelque part qu'elles viennent, et fussent-elles commises par des membres de la société. Nous avons puisé largement dans leurs savantes notices, et nous aurons peu de chose à y ajouter.

Voici en quelques mots les règles qui ont servi à guider notre critique dans le choix de ses autorités et dans l'établissement de ses conclusions.

L'authenticité d'un ouvrage s'apprécie généralement par des preuves intrinsèques, comme le style, la doctrine, les citations faites par l'auteur en d'autres ouvrages; ou par des circonstances tout extérieures, telles que la tradition, les manuscrits, les témoignages contemporains.

Les preuves intrinsèques sont d'un médiocre secours dans l'appréciation des ouvrages attribués à

1. *Scriptores Ordinis Prædicatorum recensiti*, etc., Lutetiæ Parisiorum, 1719, in-fol., 2 vol.

2. Voyez les préfaces de son édition des œuvres de saint Thomas; elles se retrouvent en grande partie dans le recueil qu'il a publié sous ce titre : *De gestis et scriptis ac doctrina sancti Thomæ Aquinatis dissertationes criticæ et apologeticæ*. Venetiis, 1750, in fol.

saint Thomas. Comme on l'a si souvent remarqué, il n'y a pas de règle certaine pour apprécier le caractère des différentes espèces de styles ; chacun en juge un peu à sa manière, selon ses impressions, et le critique, fût-il doué du goût le plus pur, ne peut donner à ses appréciations ce degré d'évidence qui seul porte la conviction dans les esprits. Mais s'il est généralement difficile de reconnaître un auteur à son style, combien la difficulté n'est-elle pas accrue quand ce style n'a rien de saillant, lorsqu'il ne se distingue ni par la véhémence, ni par la richesse, ni par l'éclat ; lorsque enfin ses principales qualités sont la simplicité, la précision, la clarté, mêlées à beaucoup de défauts? Je ne crois pas faire injure à saint Thomas, je crois exprimer une vérité vulgaire en disant qu'il n'est pas un grand écrivain. Il a une fermeté de sens et de jugement incomparables ; il discerne en général le vrai et le faux avec la sagacité la plus pénétrante; mais l'originalité et la grandeur de l'expression ne répondent pas chez lui à l'excellence de la pensée. Bien qu'il écrive assurément beaucoup mieux que la plupart de ses contemporains, il n'écrit pas autrement. Ce qui paraît d'abord le distinguer, c'est la forme méthodique qu'il a adoptée ; mais cette forme ne lui est point particulière ; presque tous les écrivains du temps l'ont suivie. Ouvrez au hasard un des innombrables commentaires du Maître des Sentences que le XIIIe siècle a vus paraître, vous y trouverez les mêmes divisions par questions et par articles,

le même ordre dans les objections et les réponses, la même marche régulière et monotone. Le mérite propre de saint Thomas, comme écrivain, est de porter dans l'argumentation scolastique toute la netteté, la correction, je dirais même parfois l'élégance qui est compatible avec la sécheresse de sa méthode. Mais ces qualités ne sont pas de celles dont l'empreinte originale, fortement gravée dans un ouvrage, permet de le restituer à son auteur sur la foi du style, à peu près comme dans un tableau l'œil de l'artiste sait reconnaître à certains traits la touche de Raphaël, de Michel-Ange et de Rubens.

Les doctrines bien connues de saint Thomas fournissent un élément d'appréciation plus positif que les formes trop décolorées de la composition littéraire. Quiconque a étudié les écrits du docteur Angélique, a dû être frappé de l'enchaînement régulier de toutes les parties du système qui se développent dans un ordre admirable, avec simplicité et rigueur. Aucun philosophe n'a possédé à un plus haut degré la justesse et la suite. Avec de telles qualités il est difficile de croire que ses opinions aient beaucoup varié, et surtout qu'il soit tombé en contradiction avec lui-même. Bien loin de là, ses historiens se plaisent à remarquer que, depuis l'époque où il expliquait le Maître des Sentences, en vue d'obtenir son premier grade en théologie, jusqu'à la fin de sa trop courte carrière, il a, sur la plupart des points, persévéré dans les mêmes décisions et fait usage pour les sou-

tenir des mêmes arguments[1]. Quand donc un ouvrage offre des maximes directement contraires à la doctrine authentique de saint Thomas, on ne doit pas supposer que saint Thomas s'est contredit, mais plutôt admettre que l'ouvrage n'est pas sorti de sa plume. Cependant la réciproque n'est pas exacte, et nous ne serions pas en droit de déclarer l'authenticité d'un écrit portant le nom de saint Thomas, sur ce seul fondement qu'il est conforme en tout point à ses opinions. En effet, dès les commencements de sa renommée, saint Thomas a eu de fidèles admirateurs qui se sont appliqués à reproduire sa doctrine, et dont quelques-uns même ont repris en sous-œuvre ses ouvrages inachevés et les ont complétés; de sorte que si le fond des pensées dans certains écrits appartient au maître, toutefois l'ensemble de la composition est plutôt l'œuvre des disciples.

Quant aux indications données par saint Thomas sur ses propres ouvrages, elles sont en très-petit nombre. Il cite habituellement Aristote, les écrivains arabes, les Pères de l'Église et surtout la Bible ; mais, soit que l'étude des hautes vérités qu'il considère l'absorbe tout entier, ou que l'humilité chrétienne le porte à s'effacer le plus possible, il parle rarement de lui-même; il ne se met pas en scène; il ne ren-

1. C'est le témoignage que rend Guillaume de Tocco, *Vit. S. Thomæ*, *Act. SS. Martii*, t. I, p. 672 : « Opiniones et rationes quas adhuc bacellarius adinvenit, paucis exceptis, magister effectus scripsit, tenuit et defendit. »

voie pas à ses livres; sa personnalité est pour ainsi dire dérobée au lecteur. A peine trouverait-on dans la collection de ses œuvres quelques allusions détournées à ce qu'il a pensé et écrit, au rôle qu'il a joué en d'autres circonstances. Mais ces allusions ont d'autant plus de prix qu'elles sont plus rares, et, toutes les fois qu'il s'en offrira, nous les recueillerons avec soin.

Il résulte de ce qui précède que, pour apprécier l'authenticité des ouvrages de saint Thomas, nous n'avons d'autres indices que les preuves extérieures : comme la tradition, les manuscrits et les témoignages contemporains. Mais la tradition ayant pu s'altérer et donnant lieu elle-même à des contestations plus ou moins fondées, il importe de la ramener à sa source, afin de vérifier son exactitude. Le témoignage des historiens contemporains et des plus anciens manuscrits est donc, en dernière analyse, le principal critérium que nous devions consulter. En comparant les catalogues que nous ont laissés les premiers biographes du docteur Angélique avec les titres des ouvrages qui ont été réunis par ses éditeurs les plus récents, nous arriverons à reconnaître les productions authentiques de sa plume, et nous pourrons éclaircir les doutes incroyables dont quelques-unes ont été l'objet.

Puisque telles sont les voies qui s'ouvrent à notre critique et les moyens d'information dont elle peut disposer, il ne sera pas inutile de faire connaître en

peu de mots les biographes du saint docteur dont nous aurons à invoquer si souvent l'autorité.

Le plus ancien de tous est Jean de Colonne, de l'illustre famille de ce nom, une des premières conquêtes de l'ordre naissant de Saint-Dominique, qui fut le contemporain de saint Thomas, et qui mourut seize années seulement après lui, en 1290[1]. Il avait consacré à la gloire des hommes illustres de l'antiquité et du christianisme une espèce de dictionnaire, dans lequel il suit l'ordre alphabétique, et qui renferme un éloge de saint Thomas accompagné de la liste de ses écrits. L'ouvrage, dont une copie est conservée dans la bibliothèque de Venise, n'a pas encore vu le jour; mais Rubeis en a donné des extraits dans la préface du premier volume de son édition des œuvres du docteur Angélique. Malgré quelques interpolations évidentes, ce témoignage d'un contemporain et d'un disciple est certainement une des sources les plus utiles à consulter.

A côté de Jean de Colonne vient se placer l'annaliste Barthélemy de Lucques, plus connu sous le nom de Tholomée, qui étudia à Rome sous saint Thomas, et qui l'accompagna ensuite à Naples[2]. Il nous apprend lui-même qu'il entendit souvent la confession de son maître et qu'il vivait dans une étroite intimité avec

1. *Script. Ord. Prædic*, I, 418 et sq.

2. *Script. Ord. Prædic*, I, 541 et sq.; Fabricius, *Biblioth. med. et infimæ latinitatis*, Patavii, 1754, t. VI, p. 20.

lui[1]. Il a longuement parlé de la vie et des ouvrages du saint docteur aux livres XXII et XXIII de son *Histoire ecclésiastique*[2].

Guillaume de Tocco[3], originaire d'une famille ancienne de Sicile, avait assisté également aux leçons de saint Thomas, dont il se montra un des plus ardents à poursuivre la canonisation. Il a laissé une biographie du docteur Angélique, insérée tout entière dans le recueil des Bollandistes[4]. Elle respire, comme on le pense bien, le plus sincère enthousiasme pour les vertus et le génie de l'homme illustre que l'Église s'occupait alors d'élever au rang des saints. Sur les ouvrages composés par saint Thomas, elle renferme des indications très-précises, qui ne sont pas à la vérité complètes, mais qui mettent du moins tout à fait hors de doute les points qu'elles concernent.

Un document non moins utile pour la critique, est la déposition de Barthélemy de Capoue, notaire du roi de Sicile, qui fut entendu lors du procès de la canonisation de saint Thomas, et dont le témoignage, recueilli et conservé jusqu'à nous, touche en plusieurs points sa vie littéraire. Ce précieux frag-

1. *Hist. Eccl.*, lib. XXIII, c. VIII : « Qui sæpius confessionem ejus (Thomæ de Aquino) audivi et cum ipso multo tempore conversatus sum familiari ministerio, ac ipsius auditor fui. »

2. Publiée par Muratori, *Script. rer. Italic.*, XI, p. 741 et sqq.

3. *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 552; Fabricius, t. III, p. 169.

4. *Acta Sanctorum* ad diem VII Martii, t. I, p. 657 et sq.

ment a été publié par les Bollandistes, et d'une manière plus complète par Baluze[1].

Nous aurons aussi à invoquer un Dominicain anglais, Nicolas Triveth, qui a suivi de bien près les disciples immédiats du docteur Angélique, puisque sa carrière ne paraît pas s'être prolongée au delà de 1328[2]. Ses Annales des rois d'Angleterre de la maison d'Anjou, publiées par d'Achéry[3], donnent un catalogue des écrits de saint Thomas, que son antiquité permet d'autant moins de négliger que l'auteur, au témoignage du savant éditeur, se montre généralement judicieux et impartial.

Nous consulterons de même un éloge du docteur Angélique par Pierre Roger, de Limoges, de l'ordre de Saint-Benoît, qui fut pape sous le nom de Clément VI, de l'année 1342 à l'année 1352, époque de sa mort[4]. Cet éloge, dont la date est regardée comme incertaine par Casimir Oudin, aurait été, suivant Rubeis, prononcé à Avignon en 1323, lorsque Pierre Roger n'était encore que simple docteur. Parmi d'autres détails précieux il contient un catalogue qui a joué, comme nous le verrons, un certain rôle

1. *Acta Sanctorum*, ad diem VII Martii, t. I, p. 657 et sq.; Baluze, *Vitæ Pontificum Avenionensium*, Parisiis, 1693, in-4, t. II, p. 7 et sqq.

2. *Script. Ord. Prædic.*, I, p. 561.

3. *Annales regum Angliæ qui a comitibus Andegavensibus suam traxerunt originem secundum lineam masculinam*, au tome VIII, p. 411 et suiv., du *Spicilegium* de d'Achéry, Paris, 1668, in-4.

4. Oudin, *De Script. Eccl.*, III, col. 929 et sq.; Fabricius, *Bibl. med. lat.*, I, 395; Rubeis, Divi Thomæ Opp., t. I, Adm. præv.

dans les discussions que l'authenticité de la *Somme* a soulevées.

Si nous nous proposions d'écrire une vie de saint Thomas, nous aurions sans doute à puiser largement dans les deux biographies composées par Bernard Guidonis, dont l'une, encore inédite, fait partie de son recueil intitulé : *Miroir des saints ;* et dont l'autre, publiée partiellement par les Bollandistes[1], forme un ouvrage séparé sous le titre de : *Légende de saint Thomas*. Bernard suit ou plutôt copie trop souvent Guillaume Tocco ; cependant sa légende, composée dans les premières années du XIV[e] siècle, n'est pas sans valeur, non-seulement à raison de la date de sa composition, mais parce qu'elle est l'œuvre d'un écrivain infatigable qui était très-curieux des souvenirs du passé, et qui a employé sa vie à les recueillir dans de nombreuses compilations[2].

En poursuivant plus loin cette revue, nous arriverions à des historiens trop éloignés de l'âge de saint Thomas pour que leur témoignage soit considéré comme décisif, surtout dans une question d'authenticité : par exemple, Louis de Valladolid[3], Laurent Pignon[4], saint Antoine de Florence[5], qui écrivait au commencement du XV[e] siècle, et, un

1. *Act. Sanctorum* ad diem VII Martii, t. I, p. 716 et sqq.

2. On en trouvera la liste dans Échard, *Script. Ord. Præd.*, I, p. 576.

3. *Script. Ord. Prædic.*, I, 789.

4. *Ibid.*, *ibid.*, p. 804.

5. *Ibid.*, *ibid.*, p. 817.

siècle après eux, Léandre Alberti[1] qui donne la main à Trithème, Aubert le Mire, Michel Pio[2], Ambroise Altamura[3] et les biographes du XVIIe siècle. Quoiqu'ils fournissent des renseignements très-utiles, nous devons réserver notre confiance pour les écrivains qui furent les contemporains de l'Ange de l'école, ou qui, même ayant vécu dans son intimité, ont dû connaître parfaitement les productions sorties de sa plume.

La plupart des ouvrages de saint Thomas avaient déjà été publiés séparément dès les premières années qui ont suivi la découverte de l'imprimerie, lorsque le pape Pie V, sorti de l'ordre de Saint-Dominique, en ordonna une édition complète, imprimée par les presses du Vatican, en dix-sept volumes in-folio, sous la date de 1570. Elle eut un succès si général, malgré les erreurs qui y sont contenues, qu'elle fut réimprimée textuellement en 1592, à Venise, et, avec quelques additions, en 1612, à Anvers. Vers le milieu du XVIIe siècle, les Dominicains de Paris préparèrent une édition nouvelle, annoncée comme devant être plus complète que les précédentes, qui parut sous la date de 1660, en vingt-trois volumes in-folio; mais elle n'ajouta à l'édition de Rome que quelques ouvrages au moins douteux, sinon évidem-

1. *De Viris illustribus ordinis Prædicatorum libri sex in unum congesti*, Bononiæ, 1521, in-4. *Script. Ord.*, II, 137.

2. *Delle vite degli huomini illustri di S. Domenico*, Bononiæ, 1620. Cf. *Script. Ord. Præd.*, II, p. 540.

3. *Bibliotheca Dominicana*, etc., Romæ, 1677, in-fol. Cf. *Script. Ord. Præd.*, II, 660.

ment apocryphes. Enfin, au siècle dernier, Bernard Rubeis entreprit une dernière édition, publiée à Venise, en vingt-huit volumes in-4, de 1745 à 1759. On n'y trouve ni les commentaires sur Aristote, ni les opuscules de pure philosophie; mais elle est accompagnée de dissertations, sous le titre modeste de préfaces, qui éclaircissent tous les points difficiles de l'histoire de la vie et des ouvrages de saint Thomas.

Nous avons eu constamment sous les yeux l'édition de Rome et celle de Rubeis. Sans nous astreindre à l'ordre suivi par les éditeurs romains, nous nous en sommes rapproché le plus possible dans la revue des ouvrages de saint Thomas. Ainsi, nous parlerons d'abord de ses commentaires sur Aristote, Dans un second chapitre, nous disons quelques mots de ses commentaires sur l'Écriture sainte, et nous examinons ensuite les grands ouvrages de théologie : le *Commentaire sur le Maître des sentences*, les *Questions quodlibétiques*, la *Somme contre les Gentils* et la *Somme théologique*. Nous terminons par les opuscules, la partie des œuvres du saint docteur la plus confuse certainement, bien qu'elle n'en soit pas la moins importante.

Après avoir discuté l'authenticité de chaque ouvrage, nous essayerons de fixer l'époque de la composition, afin de pouvoir, en nous résumant, esquisser le tableau chronologique des travaux qui ont rempli la trop courte carrière du docteur Angélique.

CHAPITRE II.

COMMENTAIRES DE SAINT THOMAS SUR ARISTOTE.

L'influence d'Aristote sur les développements de la philosophie scholastique remonte, comme nous l'avons vu, à la naissance même de cette philosophie. Dès le règne de Charlemagne, dans les écoles épiscopales fondées sous l'impulsion de ce grand prince, quelques parties de l'*Organum*, échappées à la destruction, servaient de texte à l'enseignement, et donnaient lieu à des commentaires dont quelques-uns subsistent encore. Nous avons raconté plus haut par quel heureux concours d'événements l'étude tardive des autres ouvrages du Stagyrite commença vers la fin du XIIe siècle à se répandre en Occident. L'érudition a été longtemps incertaine sur l'époque précise et sur l'origine des traductions qui vinrent alors agrandir le cercle de l'érudition et de la philosophie chrétiennes. Il est constant aujourd'hui : 1° Que la période où la plupart virent le jour s'étend depuis les vingt dernières années du XIIe siècle jusqu'à la fin du XIIIe; 2° Qu'un double travail d'interprétation eut lieu simultanément sur le texte grec et sur d'an-

ciennes versions arabes, hébraïques ou syriaques ; 3° Que le voisinage des Maures, maîtres de l'Espagne, et les relations de l'Occident avec l'Orient, surtout à la suite des croisades, contribuèrent plus efficacement que toute autre cause à exciter le zèle des interprètes et l'impatiente curiosité des nations catholiques. Ces résultats, naguère contestés, ont acquis une telle évidence, la critique contemporaine se montre si unanime pour les admettre que nous nous bornons à les énoncer, jugeant superflu de recommencer des recherches qui ont été si bien faites et de reprendre, pour ainsi dire, en sous-œuvre un travail dont le temps a démontré la solidité [1].

Saint Thomas ne possédait ni l'arabe ni le grec, mais lorsque les richesses philosophiques que ces langues avaient recelées si longtemps venaient de se répandre en Europe, il ne pouvait négliger ce précieux trésor offert tout à coup à l'activité des esprits avides d'instruction. Quiconque parcourt ses œuvres est frappé de l'abondance des citations et de la sérieuse connaissance qu'il avait de la plupart des ouvrages nouvellement traduits en latin.

Une ancienne tradition porte que Guillaume de Meerbecke, de l'ordre de saint Dominique, qui a traduit du grec plusieurs livres et peut-être

1. Voy. les *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, par Amable Jourdain, ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles lettres, Paris, 1819, in-8 ; nouvelle édition, Paris, 1843, in-8 : trad. en allemand, par M. Ad. Stahr, Halle, 1831, in-8°.

même tous les livres d'Aristote, avait entrepris ce travail à la demande de saint Thomas [1]. Les premières versions faites, pour la plupart, d'après l'arabe et les Commentaires qui les accompagnaient, avaient encouru les anathèmes de l'Église, moins peut-être à cause des erreurs du Stagyrite que des témérités panthéistes de ses interprètes. Il est aisé de concevoir que saint Thomas ait adhéré, dans la sincérité de sa foi, à la condamnation sévère prononcée en 1209 par le concile de Paris, et renouvelée en 1231 par le pape Grégoire IX, et que, cependant, curieux de connaître à fond la vraie doctrine d'Aristote, dont il admirait les travaux logiques, il ait voulu se procurer une traduction faite directement sur le texte grec, et dont la personne même du traducteur lui garantît la scrupuleuse fidélité. Guillaume de Tocco dit expressément qu'il fit entreprendre une nouvelle version plus exacte et plus claire des ouvrages de philosophie naturelle, de logique et de morale [2]. Et en effet, les traductions dont il se sert sont en général dérivées du grec, comme le prouvent grand nombre de mots

1. Lindenbrog. *Script. rerum Germanicarum septentrionalium*, etc., edit.. Fabric., 1706, in-fol., p. 206 : « Wilhelmus de Brabantia, Ordinis Prædicatorum, transtulit omnes libros Aristotelis de græco in latinum, verbum ex verbo, qua translatione scholares adhuc hodierna die utuntur in scholis, ad instantiam domini Thomæ de Aquino. »

2. *Vit. S. Thomæ*, c. IV, *Act. SS. Martii*, t. I, p. 665 : « Librorum (super Philosophiam naturalem et moralem et super Metaphysicam), procuravit quod fieret nova translatio quæ sententiæ Aristotelis continet clarius veritatem. »

tirés de cette langue qui se rencontrent dans tous les Commentaires, sans exception, du docteur Angélique. Ajoutons que quelques-unes portent dans des manuscrits très-anciens le nom de Guillaume de Meerbecke[1].

Les Commentaires de saint Thomas sur les ouvrages d'Aristote en sont la paraphrase facilement écrite. Ils suivent de près le texte original, le divisent, l'expliquent, ajoutent, quand il faut, de courts éclaircissements ; mais ils ne vont pas, en général, au fond des questions, quelque importantes qu'elles puissent paraître. Il est certes peu d'ouvrages, pour citer un seul exemple, qui soulèvent plus de problèmes, qui ouvrent au génie une plus vaste carrière que les six derniers chapitres du douzième livre de la *Métaphysique*. Telle est cependant la réserve de saint Thomas qu'il se contente d'analyser le texte d'Aristote sans se permettre ni une critique, ni une approbation motivée, ni même un développement de quelque étendue. Ces Commentaires diffèrent par là de ceux d'Albert le Grand, qui se composent de dissertations sur les principaux points touchés par le philosophe grec. Tholomée a donc pu dire que saint Thomas avait suivi une méthode nouvelle[2]. La nouveauté consistait à se pénétrer de la

1. *Recherches sur les traductions d'Aristote*, p. 67 et sq.; *Histoire littéraire de la France*. t. XXI, p. 143 et sq.

2. *Hist. Eccles.*, lib. XXII, c. XXIV : « Frater Thomas.... quasi totam philosophiam Aristotelis sive naturalem, sive moralem composuit.... quodam singulari et novo modo tradendi. »

pensée d'Aristote, et à l'exprimer aussi fidèlement que possible, non pas à copier le texte avec servilité, mais à l'encadrer et à le fondre, en quelque sorte, dans une phrase plus développée et plus claire, en se tenant à une égale distance de la glose purement littérale et des digressions prolongées. Cette méthode est excellente pour propager la connaissance des ouvrages encore peu lus et d'une lecture difficile, comme l'étaient ceux des anciens au XIIIe siècle ; mais elle n'est pas favorable à l'expression des sentiments personnels de l'interprète. Aussi les Commentaires de saint Thomas offrent-ils rarement la trace de ses propres opinions. Il y parle presque toujours d'après Aristote, rarement d'après lui-même : on compterait les passages où il s'écarte de cette règle. Cette partie de ses ouvrages ne pourra nous être que d'un médiocre secours pour l'exposition de sa doctrine ; toutefois, nous ne pouvions la négliger et nous avons dû même l'étudier avec soin, en raison de l'influence qu'elle a exercée, de la réputation qu'elle a encore, et des tendances philosophiques qu'elle atteste.

Voici la liste des Commentaires sur Aristote, publiés sous le nom de saint Thomas dans l'édition de 1570 et dans les éditions de Paris et d'Anvers :

In librum Perihermenias.

In primum et secundum libros Posteriorum Analyticorum.

In octo libros Physicorum.

In libros quatuor de Cœlo et mundo.

In libros de Generatione et corruptione.
In quatuor libros Meteororum.
In libros de Anima.
In librum de Sensu et sensato.
In librum de Memoria et reminiscentia.
In librum de Somno et vigilia.
In XII *libros Metaphysicorum.*
In X *libros Ethicorum.*
In VIII *libros Politicorum.*

Les ouvrages d'Aristote qui manquent à cette liste sont les *Catégories*, les *Premiers Analytiques*, les *Topiques*, les *Réfutations sophistiques*, les *Grandes Morales*, la *Morale à Eudème*, la *Poétique*, la *Rhétorique* et l'*Histoire des Animaux*, sans parler de quelques ouvrages de moindre importance concernant les sciences naturelles. On voit par là que saint Thomas n'avait pas embrassé, comme Albert, toute l'étendue des travaux du Stagyrite. Il se peut que le temps lui ait manqué pour achever une œuvre aussi vaste ; mais il est plus probable qu'il en a été détourné par ses goûts, qui le portaient de préférence vers les hautes études de morale et de métaphysique

Les Commentaires dont nous avons donnés la liste sont attribués à saint Thomas par tous ses biographes ; il serait superflu de nous livrer à une discussion fastidieuse pour en vérifier l'authenticité qui n'a jamais été contestée, même par les critiques les plus sévères. Nous nous bornerons en conséquence à de courtes explications, qui auront seulement pour objet

les Commentaires sur les livres du *Ciel et du monde*, sur le traité *de l'Ame* et sur la *Politique*.

De l'aveu de tous les historiens, le Commentaire sur les livres du *Ciel et du monde* n'a pas été achevé par saint Thomas. L'exposition du quatrième livre, et peut-être d'une partie du troisième, est l'œuvre de Pierre d'Auvergne, dont elle porte le nom dans plusieurs manuscrits [1].

Saint Thomas avait, sans nul doute, commenté le traité *de l'Ame*, mais, par une omission assez bizarre, il paraît avoir négligé le premier livre, et s'être occupé d'abord du second et du troisième. Nicolas Triveth s'exprime ainsi dans sa Chronique, sous l'année 1274 : « Exposuit de Anima secundum et ter-« tium. » Clément VI dit également dans son Panégyrique du saint docteur : « Item scripsit super « secundum et tertium de Anima. » Nous retrouvons enfin le même témoignage chez saint Antonin : « Scripsit etiam.... super secundum et tertium de « Anima. » L'indication précise du second et du troisième livre paraît démontrer que saint Thomas avait borné son travail à ces deux livres, et n'avait pas écrit sur le premier. En effet, Nicolas Triveth, passant en revue les ouvrages faussement attribués au docteur Angélique, cite le Commentaire sur le premier livre de l'Ame, qui eut pour auteur Réginald de Piperno, de l'ordre de Saint-Dominique. Triveth

1. *Script. Ord. Prædicat.*, t. I, p. 489.

ajoute, il est vrai, que Reginald le rédigea d'après les leçons de saint Thomas : « Expositio super primum « de Anima quam F. Reginaldus ejusdem socius re- « collegit. » Barthélemy de Capoue témoigne du même fait : « Lecturam super primum de Anima F. Reginal- « dus de Piperno post eum legentem collegit. » Si la rédaction du Commentaire sur le premier livre du traité *de l'Ame* n'appartient pas à saint Thomas, du moins la pensée première et le fond de l'ouvrage doit lui être attribué.

Tous les critiques tombent d'accord que saint Thomas a commenté la *Politique* d'Aristote; mais, s'il faut en croire ses premiers biographes, la partie authentique du Commentaire s'arrêterait au quatrième livre de l'ouvrage du philosophe grec. C'est dans ce sens que Clément VI, Bernard Guidonis et saint Antonin s'expriment. Tholomée est plus précis; il nous apprend que saint Thomas ne mit pas la dernière main à son ouvrage, qui fut terminé par Pierre d'Auvergne. « Scripsit.... et similiter super Politiam. « Sed hos libros complevit magister Petrus de Alver- « nia fidelissimus discipulus ejus[1]. » Louis de Valladolid, sans nommer Pierre d'Auvergne, dit également que le saint docteur fut surpris par la mort dans le cours de son travail, et qu'il ne put pas l'achever. Ces différents témoignages sont d'accord avec d'anciens manuscrits cités par Échard, dans

1. *Hist. Eccles.*, lib. XXIII, c. xi.

lesquels les Commentaires sur la *Politique* ne comprenaient que les quatre premiers livres. Un manuscrit de la Bibliothèque impériale, du commencement du XIVe siècle, offre à cet égard une particularité remarquable; à la fin de la sixième leçon du troisième livre, on lit ces mots : « Explicit sententia « libri Politicorum, » et à la fin du huitième livre la note suivante, qui s'accorde avec le passage de Tholomée : « Expliciunt scripta super libros Politicorum « edita a magistro Petro de Alvernia[1]. »

Il semble résulter clairement de tout ce qui précède : 1° Que saint Thomas avait entrepris de commenter la *Politique* d'Aristote; 2° Qu'il avait conduit ce Commentaire jusque vers la fin du troisième livre, ou peut-être même du quatrième, lorsqu'il fut surpris par la mort; 3° Que l'ouvrage fut continué après lui et achevé par Pierre d'Auvergne.

La seule objection qui puisse être élevée, c'est d'abord que ces conclusions se trouvent rejetées de fait par les éditeurs de 1570, qui ont compris le Commentaire sur les huit livres de la *Politique* parmi les ouvrages authentiques de saint Thomas; c'est aussi que l'ouvrage entier porte en effet dans quelques manuscrits, dès le milieu du XVe siècle, le nom du docteur Angélique[2].

Mais de pareilles considérations ne sauraient pré-

1. *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 286 et sq.
2. Echard cite un manuscrit de la maison de Sorbonne, qui se terminait ainsi : « Explicit commentum politicæ eximii sacræ theo-

valoir contre les témoignages si nombreux et si unanimes que nous avons cités. Tout au plus pourrait-on soutenir que Pierre d'Auvergne a travaillé sur des notes laissées par saint Thomas ou recueillies à ses leçons. Cette conjecture nous paraîtrait d'autant plus probable que nous n'avons aperçu aucune différence ni pour la méthode, ni pour les opinions, ni même pour le style entre le début et la fin du Commentaire sur la *Politique*. D'après cela, bien que les premiers livres seuls soient authentiques, au sens propre du mot, il serait excessif de se priver des secours que les quatre derniers peuvent fournir pour l'intelligence de la doctrine de saint Thomas.

Nous connaissons d'une manière assez précise l'époque à laquelle les Commentaires sur Aristote appartiennent. Ils furent, pour la plupart, composés en Italie, à dater de 1261, sous le pontificat d'Urbain IV, et de son successeur, Clément IV. Vers cette époque, dit Tholomée, tandis que saint Thomas enseignait à Rome, il expliqua presque tout Aristote et résuma sa philosophie naturelle et sa philosophie morale; mais il insista spécialement sur les livres de l'*Éthique* et de la *Métaphysique*[1]. Ajoutons que le saint docteur poursuivit pendant tout le reste de sa vie ses études sur le Stagyrite. Les expositions de la *Politique* et des

logiæ doctoris B. Thomæ de Aquino Ordinis sacri FF. Prædicatorum scriptum pro M. N. Guillelmo Ficheto, A. D., 1455, die 28 octob. »

1. *Hist. Eccles.*, lib. XXII, c. xxiv : « Isto autem tempore, frater Thomas tenens studium Romæ quasi totam philosophiam Aristo-

livres du *Ciel et du monde* furent certainement au nombre de ses derniers ouvrages, que la mort ne lui permit pas d'achever.

Le P. Échard a publié le premier une lettre de saint Thomas adressée à un maître de Louvain, qui accompagne dans plusieurs manuscrits le Commentaire sur l'*Hermeneia*[1]. Le savant dominicain en tire la conclusion que ce Commentaire a du être écrit à Paris. Il se rapporterait dans ce cas au troisième séjour que saint Thomas fit en France, lorsqu'il était dans tout l'éclat de sa renommée ; car les termes de sa lettre au maître inconnu qu'il avait consulté, paraissent déceler une main exercée et déjà affermie par le succès.

Quelques écrivains, le P. Touron entre autres[2], ont supposé que saint Thomas avait commenté la *Morale* d'Aristote dans les années qu'il passa à Cologne

telis sive naturalem sive moralem composuit et in scriptum sive compendium redegit : sed præcipue Ethicam et Metaphysicam quodam singulari et novo modo tradendi. »

1. *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 283 : « Dilecto sibi præposito Lovaniensi F. Thomas de Aquino salutem et veræ sapientiæ incrementa. Diligentiæ tuæ qua in juvenili ætate non vanitati, sed sapientiæ intendis, studio provocatus et desiderio satisfacere cupiens, libro Aristotelis qui Perihermenias dicitur, multis obscuritatibus involuto, inter multiplices occupationum mearum sollicitudines expositionem adhibere curavi, hoc gerens in animo sic altiora pro posse perfectioribus, ut tamen junioribus proficiendi auxilia tradere non recusem. Suscipiat studiositas tua præsentis expositionis munus exiguum, ex quo si profeceris, provocare me poteris ad majora. »

2. *Vie de saint Thomas*, par Ant. Touron, Paris, 1737, in-4, p. 91. L'erreur de Touron a été reproduite par M. P. J. Carle, *Histoire de la vie et des écrits de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1846, in-4, p. 62.

sous la discipline d'Albert le Grand. Le P. Touron, à l'appui de cette assertion, invoque le témoignage de Guillaume de Tocco; mais Guillaume se borne à dire que pendant qu'Albert expliquait les livres de l'*Éthique*, saint Thomas recueillit soigneusement ses leçons et en écrivit une rédaction qui, par la finesse et la profondeur, était digne d'un aussi grand maître[1]. Il ne s'agit donc pas ici d'un Commentaire original mais, si je puis le dire, de simples cahiers d'élève. On ne doit pas perdre de vue que saint Thomas, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, ne savait pas assez le grec pour étudier Aristote dans sa propre langue, et que, Guillaume de Meerbecke fut le principal auteur des nouvelles versions qu'il fit entreprendre, jugeant les anciennes trop défectueuses. Lorsqu'il écrivit ses Commentaires, il avait sous les yeux, selon toute probabilité, le travail du dernier interprète. Ce qui met le fait hors de doute pour la *Morale*, c'est le titre que portait la glose, au témoignage d'Échard, dans un manuscrit de la bibliothèque de Sorbonne, de la fin du XIII[e] siècle : « Scripta sivæ Glossæ super novam translationem « Ethicorum Thomæ[2]. » Nous avons essayé quelques

1. *Vit. S. Thomæ*, *Act. SS. Martii*, t. I, p. 663 : « Post hæc autem prædictus magister Albertus cum librum Ethicorum cum quæstionibus legeret, Frater Thomas magistri lecturam studiose collegit et redegit in scriptis, opus stylo disertum, subtilitate profundum, sicut a fonte tanti doctoris haurire potuit qui in scientia omnem hominem in sui temporis ætate præcessit. »

2. *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 286.

rapprochements qui nous ont permis de vérifier également l'exactitude de notre conjecture en ce qui concerne la *Politique*. Or, ce serait en 1273, d'après la chronique slave[1], ou en 1271, d'après Aventinus, dans ses Annales de Bavière[2], que les ouvrages d'Aristote auraient été traduits du grec à la demande de saint Thomas. En supposant que ces dates soient celles de l'achèvement de l'entreprise, il est certain qu'elle ne remonte pas au delà de l'année 1261. Vincent de Beauvais, mort en 1264, ne connaissait pas les livres de la *Politique*, qu'il ne mentionne pas au catalogue des œuvres d'Aristote, et dans son *Opus tertium*, composé vers 1266, Roger Bacon déclare que l'ouvrage n'a pas cours parmi les Latins[3]. Au début de sa carrière comme professeur et comme écrivain, saint Thomas n'avait donc pas les matériaux nécessaires pour écrire sur Aristote, et la composition de ses Commentaires se trouve reportée par toutes ces circonstances à l'époque de son séjour en Italie, et aux années qui ont suivi, conformément au récit de Tholomée.

Les Commentaires de saint Thomas sur la *Métaphysique* d'Aristote sont accompagnés, dans toutes les édi-

1. Ap. Lindenbrog, *Script. rer. Germanicarum*, p. 204.

2. *J. Aventini Annalium Boiorum libri VII*, Lipsiæ, 1710, in-fol., Lib. VII, cap. 9, p. 673.

3. *Opus tertium* : « Philosophiæ, secundum quod tradita est ab Aristotele et Theophrasto, non est hæc pars (de regimine reipublicæ et civitatibus et regnis) in usus latinorum. » Passage cité par M. Cousin, *Journal des savants*, mai 1848, p. 300.

tions générales de ses œuvres, du traité de l'*Etre et de l'Essence*, et du commentaire sur le livre des *Causes*. L'authenticité de ces deux ouvrages est attestée par tous les écrivains contemporains, et n'a jamais donné lieu à aucune difficulté. Tholomée, au livre XXIII de son *Histoire ecclésiastique*, dit en termes généraux que saint Thomas écrivit le traité de l'*Être et de l'Essence* lorsqu'il n'était pas encore maître ès arts, *nondum existens magister*. Échard se croit fondé à conclure que la composition remonte à l'époque où saint Thomas étudiait à Cologne sous Albert[1]. Mais au livre XXII, chapitre xxi, Tholomée, plus explicite, paraît bien indiquer les années qui précèdent immédiatement l'époque où saint Thomas admis à la licence, commençait à tenir école; ce qui nous rejette à 1255 ou au plus tôt à 1253. Saint Thomas n'avait pas encore trente ans, et on est en droit de s'étonner qu'il ait produit aussi jeune un traité comme celui de l'*Être*, qui est très-métaphysique, et dans lequel se lisent plusieurs citations d'Aristote, et même des renvois au livre des *Causes*. Ces renvois ne peuvent être considérés comme des interpolations, car ils sont accompagnés d'analyses et de citations d'une certaine étendue.

Le livre des *Causes*, s'il faut en croire Albert le Grand, serait l'œuvre d'un juif appelé David, qui l'aurait composé d'extraits d'Aristote, d'Avicenne,

1. *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 271, 278.

d'Algazel et d'Alfarabi. Saint Thomas a cru au contraire y reconnaître la trace de la doctrine de Proclus, et son jugement est confirmé par les travaux les plus récents de la critique contemporaine[1]. Quelle que soit l'origine de l'ouvrage qui fut très-répandu dans les écoles chrétiennes au XIIIe siècle, le docteur Angélique l'a commenté dans ses dernières années, après que Guillaume de Meerbecke eut mis au jour sa traduction latine des *Éléments de théologie* de Proclus. Cette traduction, que saint Thomas cite plus d'une fois dans son Commentaire, a été achevée, d'après un manuscrit de la bibliothèque Impériale, au mois de juin 1268, dans la ville de Viterbe[2].

La conséquence à tirer du rapprochement des faits qui viennent d'être exposés est que saint Thomas, dès sa jeunesse, avait acquis une érudition philosophique très-variée. Il ne s'était pas contenté d'étudier la Bible et les saints Pères; malgré l'obscurité, les lacunes et les autres défauts des anciennes traductions, il avait abordé la lecture d'Aristote, même

1. *Recherches sur l'âge et l'origine*, etc., p. 173; Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1851, t. III, p. 96.

2. Bibl. imp., Fonds de Sorbonne, 954 : « Procli Diadochi Tyrii, Platonici philosophi Elementatio Theologica.... Completa fuit translatio hujus operis Viterbii a fratre G. de Morbecca ordinis Fratrum Prædicatorum, 15 kal., junii, anno Domini 1268. » C'est l'ouvrage qui est intitulé dans le grec Στοιχείωσις Θεολογικὴ, et dont M. Creuzer a donné deux éditions, la première en 1822 (*Initia philosophiæ ac theologiæ ex Platonis fontibus ducta*, etc., etc.), et la seconde en 1855, dans le volume de la collection des Classiques grecs de MM. Didot, qui contient les Ennéades de Plotin.

dans ses interprètes arabes, et de ce commerce avec l'antiquité philosophique il avait rapporté des germes féconds que la théologie scholastique elle-même, appuyée sur l'Écriture sainte et sur la tradition, pouvait utiliser. Le premier fruit de ses laborieuses méditations fut le traité de l'*Être et de l'Essence* qui renferme déjà, sous une forme abrégée, toutes les doctrines métaphysiques de saint Thomas; mais ce traité de quelques pages seulement ne devait pas tarder à être suivi et surpassé par des compositions d'une toute autre importance.

Pour compléter la liste des Commentaires de saint Thomas, nous devons encore citer, d'après le témoignage unanime de ses biographes, ceux qu'il composa sur le traité des *Noms divins* de Denys l'Aréopagite[1], et sur deux ouvrages de Boèce, ses livres de la *Trinité* et celui des *Hebdomades*[2]. Mais aucun historien ne nous apprend qu'il ait commenté la *Consolation de la philosophie* ni le petit traité de la *Discipline des écoles*. C'est donc à tort qu'un Commentaire de ces deux ouvrages a été inscrit à son nom dans plusieurs éditions dont on peut voir la liste donnée par Échard.

1. Opp., edit. Rom., t. X; edit. Rubeis, t. VIII.
2. Opp., edit. Rom., t. XVII; edit. Rubeis, t. VIII.

CHAPITRE III.

COMMENTAIRES DE SAINT THOMAS SUR L'ÉCRITURE SAINTE.

Si les Commentaires de saint Thomas sur l'Écriture sainte ressemblaient aux expositions qu'on écrivait à la fin du XIe siècle, avant qu'Abélard eût paru, s'ils consistaient dans une paraphrase maigre et stérile du texte sacré, ils ne contribueraient en rien à l'intelligence de la doctrine philosophique du saint docteur, et nous pourrions nous dispenser de les comprendre dans cette rapide revue. Mais l'Ange de l'école ne se contente pas d'une exégèse purement littérale ; à l'exemple des Pères de la primitive Église, il prétend découvrir le sens caché sous la lettre, et dans ce travail d'interprétation, il déploie souvent une admirable richesse d'aperçus. Par l'étendue des développements, par la profondeur des pensées, quelques-uns de ces commentaires, malgré la sécheresse inhérente à ce genre de composition, peuvent être étudiés avec fruit, même après les productions les plus considérables sorties de sa plume. Si, par exemple, il explique le livre de Job, c'est afin de pénétrer les voies cachées de la Providence, lorsqu'elle permet l'affliction du

juste et le triomphe de l'impie. S'il développe les magnificences des *Psaumes*, c'est en dégageant le haut enseignement métaphysique renfermé dans les chants du Roi Prophète. L'orsqu'il aborde l'explication des saints Évangiles, il a devant lui l'immense horizon de la théologie chrétienne, et s'il n'en scrute pas toutes les profondeurs, du moins il les signale. Mais c'est principalement quand il interprète saint Paul que l'Ange de l'école se montre vraiment digne de son modèle et digne de lui-même. Les philosophes se rappellent mieux encore peut-être que les théologiens ce Commentaire d'Abélard sur l'Épître aux Romains, dans lequel il a répandu avec une profusion si remarquable les vérités et les paradoxes. Chez saint Thomas, il ne faut pas s'attendre à trouver la même abondance, la même fougue, ni les mêmes saillies séduisantes et dangereuses; mais que de sages, que de droites pensées dont la philosophie elle-même peut faire son profit! Érasme avait sous les yeux le commentaire sur l'Épître aux Romains lorsqu'il déclarait que, parmi les modernes théologiens, nul à son sens n'égalait l'exactitude et ne surpassait la solide érudition et la sagacité judicieuse de saint Thomas[1]. On n'exigera pas de nous des citations ni même des analyses qui seules pourraient justifier l'éloge d'Érasme, mais qui nous entraîneraient loin de notre

1. « Meo quidem animo nullus est recentium theologorum cui par sit diligentia, cui sanius ingenium, cui solidior eruditio. » Cité par Rubeis, D. Thomæ Opp. t. VI, adm. Præv., p. 8.

sujet. Constatons seulement que l'étude des Commentaires du docteur Angélique sur l'Écriture sainte n'est pas sans utilité pour l'intelligence de sa philosophie, et que dès lors pour rester fidèle à notre plan, nous devions établir au moins d'une manière succincte l'authenticité de cette partie de ses ouvrages.

Les Commentaires publiés sous le nom de saint Thomas, depuis l'invention de l'imprimerie, embrassent à peu près toute la Bible ; mais plusieurs sont évidemment apocryphes. Quand une glose n'est attribuée au saint Docteur ni par les biographes contemporains, ni par les plus anciens manuscrits, comment admettre qu'elle est authentique? Tel est le motif qui a engagé les plus habiles critiques de l'ordre de saint Dominique, les PP. Quétif et Échard, et Bernard de Rubeis, à rejeter comme supposés les commentaires sur la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome, l'Ecclésiaste, le Prophète Daniel, les deux livres des Machabées, les Épîtres de saint Pierre et de saint Jean et l'Apocalypse. Les Dominicains, qui ont préparé la dernière édition des œuvres de saint Thomas publiée à Paris, en 1660 et pendant les années suivantes, ont fait preuve d'une critique plus indulgente et qu'on dirait poursuivie par l'idée de grossir le plus possible la liste des productions de l'Ange de l'école ; mais il est à remarquer qu'aucun des Commentaires rejetés par Échard ou Rubeis ne fait partie de la célèbre édition imprimée à Rome, en 1570, sous le pontificat et par les ordres de

Pie V. Nous tenons, par conséquent, la non authenticité de ces ouvrages pour un fait acquis désormais à la critique.

Mais la collection des œuvres de saint Thomas renferme d'autres Commentaires qui lui sont attribués par la tradition la plus ancienne et la plus constante. Ce sont les Expositions du livre de Job, des cinquante premiers psaumes, des prophéties d'Isaïe et de Jérémie, du Cantique des Cantiques, des Évangiles de saint Mathieu et de saint Jean et des Épîtres de saint Paul, Tholomée, Guillaume de Tocco, Bernard Guidonis et les autres écrivains du temps témoignent que ces différentes parties du texte sacré avaient été commentées par le saint docteur, et comme d'ailleurs les gloses qui nous sont parvenues sous son nom présentent en certaines parties des analogies frappantes de pensée et de style avec ses ouvrages les plus authentiques, nous n'avons aucun motif de les regarder comme apocryphes.

Cependant il ne faudrait pas croire que tous ces commentaires sont, en leur forme actuelle, l'œuvre originale et exclusive de saint Thomas. Quelques-uns ont été retouchés ou même rédigés entièrement sur des notes prises pendant qu'il parlait, par des frères de l'ordre de saint Dominique. Ainsi Barthélemy de Capoue et Nicolas Triveth nous apprennent que le frère Andria et un autre disciple du saint docteur, dont ils ne disent pas le nom, mais qui était étranger à l'ordre, ont écrit une partie de l'Exposition de l'Évangile sui-

vant saint Mathieu[1]. Au témoignage de Tholomée et de Bernard Guidonis, frère Réginald de Piperno serait le rédacteur des Commentaires sur l'Évangile de saint Jean et sur les dernières Épîtres de saint Paul[2].

Outre les parties de la Bible que nous venons de rappeler, saint Thomas avait expliqué l'Oraison dominicale, la Salutation angélique, le Symbole des Apôtres et les dix préceptes du Décalogue[3]. Enfin, sous le titre de Chaîne d'Or, *Catena Aurea*[4], il a laissé un Commentaire sur les quatre évangélistes, composé d'extraits des Pères et des anciens commentateurs, qui, sans être reliés par des transitions, forment cependant un discours suivi. Ce genre de composition, plus utile qu'original, n'était pas nouveau dans l'Église ; mais saint Thomas y porta une supériorité de méthode et d'érudition théologique qui assura une longue renommée à son ouvrage.

Il ne paraît pas que la composition d'aucun de ces Commentaires soit antérieure à l'époque où saint Thomas enseignait à Paris. La manière dont s'expriment Barthélemy de Capoue et Nicolas Triveth, induit à penser que ce fut à Paris même, quand il tenait

1. Bartholomæus Logotheta : « Lecturam super Matthæum (recollegit post eum legentem) idem F. Petrus de Andria (et) quidam scholaris parisiensis, quæ defectiva est. » Trivetus : « Item lectura super Matthæum completa quam partim idem F. Petrus de Andria, partim secularis quidam recollegit ejus studio delectatus. » Cf. *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 325.

2. *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 325, 330.

3. Opp., edit. Rom., t. XVII; edit. Rubeis, t. VIII.

4. Opp., edit. Rom., t. XV; edit. Rubeis, t. IV et V.

école pour la première fois au couvent de la rue Saint-Jacques, qu'il composa l'explication de l'Évangile selon saint Mathieu. Le Commentaire sur saint Jean, selon la conjecture d'Echard[1], aurait été aussi composé à Paris, mais un peu plus tard, lors du dernier séjour que le saint Docteur fit dans cette ville, c'est-à-dire de 1269 à 1271. Il commença à la même époque le Commentaire sur les Épîtres de saint Paul, qu'il continua sans l'achever, en Italie, à Rome ou à Naples, ainsi qu'on peut le supposer d'après le récit de Guillaume de Tocco[2]. Mais de tous les travaux de saint Thomas sur l'Écriture sainte, celui dont la date est la plus certaine, c'est la *Chaîne d'or*[3]. Le témoignage unanime des historiens et mieux encore deux lettres du saint docteur, qui servent à son ouvrage de préface et de dédicace, nous apprennent que la première idée de cette importante composition lui fut suggérée par le pape Urbain IV, à qui est offerte la première partie, renfermant le Commentaire sur l'Évangile de saint Mathieu. Urbain IV, monté sur le trône pontifical en 1261, mourut en 1264, et ce fut au cardinal Hannibal de Hannibaldis, de l'ordre des

1. *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 325.

2. *Ibid.*, *Ibid.*, p. 330; Rubeis, t. VI et VII.

3. *In Catenam sup. Marci Evang. Epist. dedic.* : « Evangelicæ sapientiæ.... ministerium expositionis adhibui, sacrorum doctorum sententias compilando, ad quod me induxit primitus felicis recordationis Urbani papæ mandatum. Verum quia, eo summo pontifice ex hac vita subtracto, tria evangelia Marci, Lucæ et Joannis exponenda restabant..., cum multo labore diligens adhibui studium, ut quatuor Evangeliorum expositionem complerem. »

frères Prêcheurs, que saint Thomas dédia le complément de la *Chaîne d'or*. La date de la composition se trouve par là fixée d'une manière certaine entre les années 1262 et 1265. Le Commentaire sur Job paraît avoir été écrit à la même époque.

Nous n'insisterons pas plus longtemps sur cette partie des ouvrages de saint Thomas.

CHAPITRE IV.

PRINCIPAUX OUVRAGES DE THÉOLOGIE.

La collection des œuvres de saint Thomas n'en contient pas de plus considérables ni de plus célèbres que les *Commentaires sur le maître des Sentences*, les *Questions controversées* (*Quæstiones disputatæ*) sur la vérité et sur quelques autres points de métaphysique et de morale, la *Somme contre les Gentils* et la *Somme de Théologie*.

Sous le rapport de la doctrine et sous celui de la méthode, ces compositions immortelles présentent des analogies si nombreuses et si frappantes, qu'elles sont nécessairement toutes sorties de la même plume, et que si l'authenticité de l'une était contestée, toutes les autres devraient paraître apocryphes. Empressons-nous d'ajouter qu'une tradition constante, appuyée sur le récit des écrivains contemporains, les attribue à saint Thomas. Les doutes qui ont été élevés de loin en loin, par une critique excessive, méritent sans doute d'être discutés, mais ils ne sauraient prévaloir contre la masse imposante des témoignages contraires.

Tous les critiques tombent d'accord que le *Com-*

mentaire sur le maître des Sentences [1], est le premier ouvrage théologique de saint Thomas. Il le composa durant son second séjour à Paris, lorsqu'il se préparait par les ordres du général des Dominicains, le bienheureux Jordan, à prendre ses grades en théologie. Les grades étaient comme aujourd'hui, au nombre de trois : le baccalauréat, la licence et la maîtrise qui répond à notre doctorat. Le candidat devait passer deux années, sous la direction d'un maître, à expliquer d'abord l'Écriture sainte, et ensuite Pierre Lombard, avec les titres de bachelier ès bible et de bachelier ès sentences. A la fin de ces deux années, il était admis à la licence ; mais il ne pouvait tenir école, sans avoir été agréé par les autres maîtres en présence de l'évêque. Il passait ensuite deux autres années, l'une à expliquer personnellement les *Sentences*, l'autre à diriger l'explication donnée en son nom, par un bachelier, pendant qu'il discutait lui-même des questions théologiques et philosophiques de son choix. Ce temps d'épreuves passé, il obtenait la maîtrise. Envoyé à Paris en 1252, vers l'époque ordinaire de l'ouverture des cours, saint Thomas devait être reçu licencié en 1254 ; mais les querelles qui éclatèrent alors entre les Ordres mendiants et l'Université de Paris, firent ajourner son admission au commencement de l'année 1256 ; son titre ne fut même reconnu que quelques mois après. C'est durant

1. Opp., edit. Rom., t. VI et VII ; edit. Rubeis, t. IX, X, XI et XII.

cette période, au milieu de la plus vive controverse, qu'il écrivit son Commentaire sur Pierre Lombard, et comme d'après Tholomée [1], il l'avait terminé avant d'avoir obtenu, avec la licence, la faculté de tenir école, l'époque de la composition se trouve fixée entre les années 1252 et 1256. A cette dernière date, saint Thomas était âgé de trente ans, ou tout au plus de trente-deux ans.

Indépendamment de ce premier Commentaire parfaitement authentique, le recueil des œuvres de saint Thomas en comprend un second [2], dont l'origine est plus douteuse. Il est constant qu'à son retour en Italie, sous le pontificat d'Urbain IV, saint Thomas écrivit sur le premier livre des Sentences, ayant déjà précédemment commenté les quatre livres de l'ouvrage. Le passage suivant de Tholomée ne laisse aucun doute à cet égard : « Scripsit etiam eo tempore quo fuit Romæ de quo dictum est supra, jam magister existens, primum super Sententias quem ego vidi Lucæ, sed inde subtractum nusquam ulterius vidi [3]. » Saint Antonin raconte les mêmes faits en s'appuyant sur l'autorité

1. *Hist. Eccles.*, lib. XXII, c. xxi : « XXV autem annorum erat cum primo Parisius venit, ubi infra trigesimum annum Sententias legit, et conventum in theologia sive licentiam recepit. Infra autem magisterium, quatuor libros fecit super Sententias, videlicet primum, secundum, tertium et quartum. » Guill. de Tocco, c. iii, *Act. SS. Martii*, t. p. 663 : « Scripsit in Baccellaria et in principio sui Magisterii super quatuor libros Sententiarum. » Cf. Rubeis, D. Thomæ, Opp., t. IX, adm. præv.

2. Opp., edit. Rom., t. XVII.

3. *Hist. Eccles.*, lib. XXIII, c. xv.

de Tholomée : « Idem doctor fecit super quatuor libros sententiarum quatuor scripta, cumque post tres annos sui magisterii rediisset in Italiam, tempore Urbani papæ existens Romæ, scripsit iterum super primum Sententiarum[1]. » Mais il est à remarquer que le second Commentaire dont saint Antonin et Tholomée nous fait connaître l'existence, s'arrêtait au premier livre. Il ne doit donc pas être confondu avec celui qui est attribué à saint Thomas dans l'édition de Paris, et qui embrasse les quatre livres. Si l'authenticité de ce dernier était démontrée, il en résulterait que saint Thomas aurait expliqué trois fois Pierre Lombard, ce qui est peu probable. Le véritable auteur du Commentaire, trop légèrement attribué au docteur angélique, par le zèle de quelques éditeurs, paraît être Hannibal de Hannibaldis, de l'Ordre de saint Dominique, qui selon Tholomée, avait écrit en effet une courte exposition des Sentences, abrégé du grand travail de saint Thomas. Les expressions de Tholomée sont tellement précises qu'elles répondent exactement au titre de l'ouvrage que nous possédons : « Fecitque scripta super Sententias quæ intitulantur Domino Hannibaldo, quæ nihil aliud sunt quam abbreviatio dictorum fratris Thomæ. » Quant au Commentaire sur le premier livre, écrit par saint Thomas pendant son séjour à Rome, nous ne le possédons plus, et sa perte est d'autant moins surprenante, que

1. Ap. Oudin, *Comm. de script. Eccles.*, Lipsiæ, 1722, in-fol., t. III, col. 277.

Tholomée témoigne qu'il ne l'avait vu qu'à Lucques et nulle part ailleurs [1].

Pendant le conflit survenu entre les Dominicains et l'Université de Paris, saint Thomas employa les leçons qu'il continua de donner, après avoir expliqué les Sentences, à des discussions sur divers points qui se rattachent à la théorie de la vérité. Dans la suite, il étendit à d'autres objets ces utiles recherches, et il en consigna les résultats dans une série de petits traités, réunis sous le nom de *Questions disputées* ou *Controverses* (*Quæstiones disputatæ*) [2]. Les points controversés, sont la puissance de Dieu, le mal, les créatures spirituelles, l'âme, l'incarnation du Verbe, les vertus et la vérité. Chaque sujet est partagé en un certain nombre de questions, sur lesquelles saint Thomas expose les raisons en sens contraire et donne sa propre solution, qu'il fait suivre de l'examen des objections. Il y a quelque divergence entre les historiens sur l'époque à laquelle les différentes parties de l'ouvrage ont été composées. Selon Tholomée, les questions sur les créatures spirituelles, sur l'âme et sur les vertus, auraient été écrites à Rome, sous le pontificat d'Urbain IV, tandis que Barthélemy de Capoue en fixe la date au séjour de saint Thomas à Paris, de

1. Voy. Echard, *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 262; Oudin, *De Scriptor. Eccles.*, t. III, 304 et sq.; Rubeis, D. Thomæ, Opp., t. IX, adm. Præv.

2. Opp., edit. Rom., t. VIII; edit. Rubeis, t. XIV, XV, XVI et XVII.

1269 à 1271[1]. Mais ces différences légères n'infirment pas l'authenticité de la composition qui est hors de doute.

Aux *Questions controversées* se rattachent les *Questions quodlibétiques*[2], au nombre de onze divisées chacune en un certain nombre d'articles, qui souvent n'ont aucune connexité, et que le saint docteur traite un peu au hasard, suivant que sa fantaisie le pousse, comme l'indique assez bien le nom de *Quodlibeta*, donné par nos pères à ce genre de composition. Six de ces questions furent composées à Paris, dans les dernières années de son séjour, vers 1258 ou 1259; les autres peu de temps après, lors de son arrivée en Italie. L'authenticité de l'ouvrage ressort de la précision même de ces dates. Elle est attestée du reste par Tholomée, Guillaume de Tocco, Barthélemy de Capoue, Bernard Guidonis, etc., etc.

On peut dire avec une parfaite exactitude que, dans les ouvrages que nous venons de parcourir, saint Thomas se trouve déjà tout entier avec sa méthode et ses opinions invariables sur les questions philosophiques et religieuses qui étaient agitées de son temps. Mais les deux monuments où il a laissé la plus forte empreinte de son génie, et qui ont été ses premiers titres devant la postérité, c'est la *Somme contre les Gentils* et la *Somme de Théologie*.

Pendant que saint Thomas terminait à Paris l'ex-

1. Rubeis, t. XIV, adm. Præv.
2. Opp., edit. Rom., t. VIII; edit. Rubeis, t. XVII.

plication des Sentences, un ancien général de son ordre, Raymond de Pennafort, homme d'une grande piété, dit Tholomée [1], l'engagea vivement à écrire, pour l'usage des infidèles, un ouvrage qui fût propre à dissiper leurs erreurs et à faire luire à leurs yeux la vérité de la religion chrétienne. Telle fut l'origine des quatre livres *De la vérité de la Foi catholique* (*de veritate catholicæ fidei*), plus connus sous le titre de *Somme contre les Gentils*, qui est moins exact; car l'ouvrage ne s'adresse pas aux Gentils dans le sens propre du mot, mais aux mahométans, aux juifs, aux hérétiques, et généralement aux incrédules de toutes les nuances [2]. Tholomée assure que l'ouvrage fut composé en Italie, sous le pontificat d'Urbain IV [3]; toutefois il est probable que saint Thomas l'avait commencé en France, et que l'invitation qui lui fut adressée à ce sujet, par Raymond de Pennafort, remonte aux premières années de son enseignement. En effet, lors du procès pour sa canonisation, le dominicain Antoine de Brescia, déposa qu'il avait ouï dire au Frère Nicolas de Marsiliac, conseiller et chapelain du roi de Chypre : « Frère Antoine, je me suis trouvé à Paris avec Frère Thomas, et je le déclare devant Dieu, je n'ai jamais vu personne

1. *Hist. Eccles*, liv. XXI, c. XXIX. Sur la vie et les ouvrages de Raymond, voy. Echard, *Script. Ord. Præd.*, t. I, p. 106 et suiv.

2. *C. Gentiles,* lib. I, c. II : « Propositum nostræ intentionis est veritatem quam fides catholica profitetur pro nostro modulo manisfestare, errores eliminando contrarios, etc., etc.

3. *Hist. Eccles.*, lib. XXII, c. XXIV.

d'une pureté si angélique, ni d'une pauvreté si rigide. Lorsqu'il écrivait son livre contre les Gentils, il manquait souvent de papier, bien qu'il eût été facile pour lui de s'en procurer, s'il avait vécu moins détaché des choses de la terre[1]. » Ce serait aussi, selon quelques historiens, lorsqu'il travaillait à la *Somme contre les Gentils*, que saint Thomas dînant un jour à la table de saint Louis, se serait écrié avec transport : « Je tiens un argument qui est décisif contre les Manichéens. » Mais cette anecdote se rapporterait, s'il faut en croire Guillaume de Tocco, à la *Somme de Théologie*[2].

On connaît le but et le plan de la *Somme contre les Gentils*. Saint Thomas se propose de démontrer la vérité de la foi catholique et de repousser les erreurs qui y sont opposées. Mais les adversaires qu'il entreprend de combattre, ne reconnaissant pas l'autorité des saintes Écritures, ni celle de l'Église, il est dans la nécessité d'invoquer, pour les convaincre, la raison naturelle à laquelle tous les hommes sont obligés de se soumettre[3], quelle que soit d'ailleurs son insuffisance en matière de religion. C'est donc au nom de

1. *Act. Sanct.*, ad diem VII Martii, c. VII, n° 67.
2. *Vit. S. Thomæ*, c. VII, n° 44. Cf. Rubeis, t. XVIII, adm. præv.
3. *C. Gentiles*, lib. I, c. II : « Quia Macometistæ et Pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicujus Scripturæ, per quam possint convinci, sicut contra Judæos disputare possumus per Vetus Testamentum, contra hæreticos per Novum.... necesse ad naturalem rationem recurrere cui omnes assentire coguntur, quæ tamen in rebus divinis deficiens est. »

la raison et par des arguments empruntés à la philosophie, qu'il prétend les ramener tous à confesser le dogme chrétien. Dans le premier livre, il démontre l'existence et les attributs de Dieu. Dans le second, il fait voir comment toutes choses procèdent de Dieu quant à leur être et quant à leurs caractères distinctifs. Le développement de son sujet, l'amène à parler des différentes sortes de substances, et spécialement des substances intellectuelles, étudiées soit en elles-mêmes, soit dans leur rapport avec le corps, soit enfin dans leurs opérations. Il insiste principalement, comme on le pense bien, sur l'âme humaine, démontre sa nature spirituelle et sa personnalité, et expose la théorie de l'entendement. Le troisième livre est consacré à prouver que Dieu est la fin de toutes choses et que l'homme trouve en lui seul sa béatitude; que la Providence embrasse tout l'univers, et qu'elle s'étend même aux créatures intelligentes, sans détruire leur liberté, et en leur dictant des lois, qui sont la règle de tous leurs devoirs. Enfin, dans un dernier livre, saint Thomas donne l'exposition des vérités révélées, et sans prétendre les démontrer directement, ce qu'il déclare au-dessus des forces de l'intelligence, il établit qu'elles ne sont pas contraires à la raison naturelle qui est en mesure de les justifier contre les attaques de l'incrédulité.

Cet aperçu rapide permet de juger des richesses qui sont renfermées dans la *Somme contre les Gentils*. La *Somme de Théologie*, dans laquelle les dogmes ré-

vélés paraissent au premier coup d'œil occuper une plus grande place, présente pour le philosophe une mine tout aussi féconde et peut-être plus féconde encore dans certaines parties, la morale par exemple. Mais les discussions auxquelles elle a donné lieu ne peuvent être passées sous silence, ni étudiées légèrement ; elles ont été assez vivement soutenues, malgré leur complète stérilité, pour mériter un examen à part[1].

1. M. l'abbé Uccelli a donné la description d'un manuscrit qui pourrait bien avoir été écrit et corrigé de la main même de saint Thomas, et qui contient : 1° trois livres de la *Somme contre les Gentils;* 2° les Commentaires sur Isaïe et sur les livres de la Trinité de Boèce. Ce curieux volume, aujourd'hui la propriété de M. Fantoni, de Rovetta, paraît avoir appartenu longtemps aux dominicains de Bergame, et avoir figuré parmi les précieuses reliques de leur monastère. Il offre, au témoignage de M. Uccelli, un grand nombre de variantes, qui paraissent indiquer plusieurs rédactions successives, dans lesquelles on peut, en quelque sorte, prendre sur le fait, et suivre pas à pas le travail de la composition. M. Uccelli annonce depuis plusieurs années l'intention de publier une édition de la *Somme contre les Gentils*, entièrement conforme au manuscrit de Bergame; nous formons des vœux sincères pour l'accomplissement de ce projet qui serait un véritable service rendu aux sciences ecclésiastiques et à la philosophie. Voy. *Dissertazione sopra gli scritti autografi di S. Tomaso d'Aquino,* del sacerdote Pietro Ant. Uccelli, Milano, 1845, in-8, et un article de M. Dantier, dans la *Revue contemporaine* du 15 juillet 1857, *Un manuscrit autographe de saint Thomas d'Aquin.*

CHAPITRE V.

DE LA SOMME DE THÉOLOGIE.

S'il est une œuvre dont l'authenticité doive paraître à l'abri de toute contestation, c'est assurément la *Somme de théologie* de saint Thomas[1]. En effet, la tradition attribue l'ouvrage au docteur Angélique : les manuscrits les plus anciens portent son nom; la doctrine est la même qu'il a constamment soutenue avec tant d'autorité; le style est conforme à celui de ses autres compositions : tous les genres de preuves sont ici accumulés et paraissent ne pas laisser de place à l'hésitation ni au doute. Mais la critique des érudits est facile à émouvoir, et ils accordent souvent plus de poids à des circonstances frivoles, mal étudiées ou mal comprises, qu'aux faits les mieux établis et les plus décisifs.

La *Somme de théologie* était regardée généralement comme l'œuvre incontestée du docteur Angélique, lorsque le savant Launoy, compulsant les manuscrits de la bibliothèque de M. Le Tellier, archevêque de

1. Opp., edit. Rom., t. X, XI et XII; edit. Rubeis, t. XX et sqq.

Reims, y découvrit le panégyrique de saint Thomas prononcé en 1323 par Pierre Roger qui, vingt ans après, parvint, comme nous l'avons vu, au trône pontifical sous le nom de Clément VI. Launoy crut apercevoir que l'orateur, dans l'énumération des ouvrages de saint Thomas, n'avait pas parlé de la *Somme*, et, frappé de cette lacune inexplicable, il chercha dans sa vaste érudition des motifs à l'appui du doute qui venait de s'offrir à son esprit. Il arrive trop souvent qu'on pense avoir trouvé ce qu'on a cherché d'un esprit trop curieux et déjà prévenu. Launoy en vint à se persuader que le sentiment qui attribuait à saint Thomas la *Somme de théologie* n'était qu'une erreur traditionnelle, que l'ouvrage appartenait à un religieux de l'ordre des frères Prêcheurs qui, après la canonisation du saint docteur, avait publié sous son nom cet ouvrage, tiré de ses autres écrits, et en particulier du *Commentaire sur le Maître des sentences*[1]. Launoy portait le défi qu'on lui citât un écrivain plus ancien que Clément VI, qui eût partagé l'opinion commune sur l'authenticité de la *Somme*, et, revendiquant les droits de la vérité et de l'histoire, il s'enveloppait avec hauteur dans cette éloquente et fastueuse déclaration de Tertullien : « Nulle force ne peut prescrire contre la vérité; ni la longueur des temps, ni l'autorité des personnes, ni les priviléges ou les usages du pays ; *Veritati nemo*

1. *Veneranda Romanæ ecclesiæ circa simoniam traditio*, Parisiis, 1675, in-8, p. 290 et sq.

præscribere potest, non spatium temporum, non patrocinia personarum, non privilegia regionum. »

Le défi de Launoy fut relevé, et à sa confusion, il faut le dire, par le P. Noël Alexandre [1], qui produisit sur-le-champ, en faveur de l'authenticité de la *Somme*, une masse imposante de témoignages contemporains qui tranchent la question de la manière la plus péremptoire. Nous croyons utile de les transcrire ici, bien qu'ils aient été souvent cités.

Le plus ancien de ces témoignages est celui de Tholomée qui, non-seulement attribue la *Somme de théologie* à saint Thomas, mais qui donne des détails sur le plan de l'ouvrage et sur l'époque à laquelle il a été composé. En effet, après avoir parlé du pape Clément IV, qui occupa la chaire pontificale du 5 février 1265 au 29 octobre 1268, Tholomée continue en ces termes [2] :

« Au temps de ce pontife, frère Thomas écrivit une *Somme* qu'il divisa en trois parties. La première partie, appelée naturelle parce qu'il y est parlé de la nature des choses, traite d'abord de l'Être divin, et ensuite des êtres créés. La seconde partie, appelée morale, comprend deux sections, l'une, sous le titre de *Prima secundæ*, expose les principes généraux de la science de la morale; l'autre, *Secunda secundæ*,

1. Voy. sa dissertation *De Summa scriptisque cæteris S. Thomæ Aquinatis*, au tome XXI de son grand ouvrage, *Selecta Historiæ ecclesiasticæ capita*, Parisiis, 1679-1686, in-fol.

2. *Hist. eccles.*, lib. XXII, c. XXXIX.

pénètre dans le détail des vertus et des vices. Elle est ornée d'un grand nombre de textes empruntés aux philosophes et aux écrivains sacrés. Dans une troisième partie, appelée sacramentelle, il est traité des sacrements et de l'incarnation du Verbe. Elle a été la dernière œuvre de frère Thomas, et forme la conclusion de tout l'ouvrage. »

Tholomée, au livre suivant de son *Histoire ecclésiastique*, revient sur la composition de la *Somme* en ces termes [1] :

« Au temps de Grégoire X, Thomas écrivit la dernière partie de la *Somme*, appelée sacramentelle, dans laquelle il traite des sacrements et de l'incarnation du Verbe. Mais la mort ne lui a pas permis de l'achever. »

Guillaume de Tocco n'est pas moins explicite :

« Indépendamment, dit-il, du *Commentaire sur le Maître des sentences*, Thomas a écrit une *Somme de théologie* divisée en livres et en articles, dans laquelle il déploie une grande habileté de raisonnements et une vaste connaissance des écrivains sacrés. Il a écrit aussi contre les Gentils un ouvrage aussi remarquable par le style que par la nouveauté et la profondeur de l'argumentation, qui montre ce que Thomas a puisé dans son propre génie, et les dons qu'il a obtenu d'y ajouter par la ferveur de sa prière. »

Les témoignages de Tholomée et de Guillaume de

1. *Ibid.*, lib. XXIII, c. XI.

Tocco sont confirmés par celui de Nicolas Triveth qui s'exprime ainsi dans sa Chronique :

« Thomas a écrit une *Somme de théologie* qu'il a divisée en trois parties, dont la seconde a deux sections. Enlevé par une mort prématurée, il n'a pas terminé la troisième et dernière partie. »

Bernard Guidonis raconte les mêmes faits avec plus de détail :

« Thomas a écrit aussi une *Somme de théologie* partagée en un grand nombre d'articles, et dans laquelle il suit une autre méthode que dans ses précédents ouvrages, et discute les questions d'après un plan approprié aux matières. A l'appui de ses décisions il apporte des arguments choisis avec habileté, qu'il corrobore par l'autorité des saints docteurs. L'ouvrage est très-utile à tous ceux qui veulent étudier la théologie; il leur ouvre une voie large et facile vers la connaissance et la compréhension de la vérité divine, et il suppose chez l'auteur un don spécial de la grâce, sans lequel il n'aurait pas été composé. La *Somme* est divisée en trois parties qui sont appelées, la première, naturelle; la seconde, morale; la troisième, sacramentelle. Dans la première partie il est traité de la nature des choses, tant des choses divines que des choses créées. La seconde se compose de deux sections dont l'une traite des vertus et des vices en général, et dont l'autre descend au détail et pose des règles pour les différents états dans lesquels les hommes peuvent se trouver placés. La troisième

partie appelée sacramentelle, traite des sacrements, de l'Église, et du mystère de l'incarnation du Fils de Dieu. Elle a été composée après les autres parties de l'ouvrage qu'elle termine, et elle fut la dernière œuvre de l'auteur qui, prévenu par la mort, l'a laissée inachevée. »

Nous verrons que saint Thomas eut pour adversaire un religieux franciscain, appelé Guillaume de Lamarre, qui, très-peu d'années après sa mort, attaqua vivement un certain nombre de propositions tirées de ses livres[1]. Or, de l'aveu même de Guillaume, à quel ouvrage ces propositions étaient-elles empruntées? Auquel sont-elles rapportées par l'écrivain anonyme qui prit la défense du docteur Angélique? A la *Somme de théologie*. On les trouve en effet textuellement dans les trois parties de la *Somme*, et il est évident que, dès la fin du XIII[e] siècle, cette mémorable composition était, pour ainsi dire, le terrain de la controverse qui venait de s'élever entre les disciples et les adversaires de l'illustre théologien.

Citons un dernier témoignage qui nous fait assister aux sublimes angoisses dont le cœur du saint était pénétré pendant qu'il élevait à la gloire de Dieu son immortel monument. C'est la déposition de Barthélemy de Capoue devant les commissaires chargés de procéder à la canonisation du saint docteur : « Le témoin, disent les actes de la canonisation[2], déclara

1. Voy. plus bas, liv. II, c. II.
2. *Act. Sanct.*, ad diem VII Martii.

que le frère Reginald voyant que le saint docteur, après les questions qui regardent le sacrement de pénitence, ne continuait plus la troisième partie de la *Somme,* lui demanda pourquoi il interrompait ainsi ce grand ouvrage qu'il avait commencé pour la gloire de Dieu, et qui servirait à éclairer le monde? A quoi le saint que remplissait la pensée d'avoir bientôt à comparaître devant le suprême Juge, répondit qu'il ne pouvait continuer, et que tout ce qu'il avait écrit jusqu'alors ne lui paraissait rien en comparaison des grandes choses qu'il avait plu à Dieu de lui révéler depuis peu. »

Il est incroyable que ces témoignages si formels, si authentiques, aient échappé à la prodigieuse érudition de Launoy et qu'il ait pu écrire cette phrase tranchante : « Si on me produit un écrivain plus ancien que Clément VI qui ait donné un catalogue des ouvrages de saint Thomas dans lequel la *Somme* se trouve comprise, j'abandonne mon objection et je me range à l'opinion commune. » Mais il y a quelque chose de plus étrange encore, c'est que l'omission attribuée à Clément VI et qui est la source des difficultés soulevées par Launoy, n'existe pas. Le savant docteur de Sorbonne, par une aberration incompréhensible, avait mal lu le texte qu'il avait sous les yeux, et cette fausse leçon l'avait conduit à l'un des contresens les plus formidables que l'érudition ait jamais commis. Mémorable exemple qui doit nous inspirer une grande humilité pour nous-mêmes et beaucoup

d'indulgence pour les autres, en nous montrant que les plus savants et les plus honnêtes esprits peuvent grossièrement se tromper.

Voici le passage de Clément VI :

« Scripsit etiam (F. Thomas) tam super Sententias « quam alias quæstiones sex decim volumina, scili- « cet : Quatuor scripta super Sententias. Quatuor « libros in *Summa*. Contra Gentiles. Quæstiones de « veritate. Item quæstiones de potentia Dei. Item « quæstiones de anima. Item quæstiones de virtuti- « bus. Item quæstiones de malo. Item quæstiones de « malo. Item quæstiones de spiritualibus creaturis. « Item undecim quodlibet disputata. »

La *Somme de théologie* est évidemment nommée dans ce passage à la seule condition que l'on sépare en deux articles différents ces mots *quatuor libros in Summa* et ceux-ci *contra Gentiles*. Launoy avait commis la faute de les réunir, sans s'apercevoir qu'à ce compte, il devenait impossible de retrouver les seize volumes, *sex decim volumina*, annoncés par l'orateur. C'est ce que le P. Echard établit avec beaucoup de clarté[1], de manière à ne pas laisser subsister l'ombre d'un doute sur la question si imprudemment soulevée par Launoy.

1. *Sancti Thomæ Summa suo Auctori vindicata*, Parisiis, 1708, in-8. Cf. *Scriptores Ordinis prædicatorum*, t. I, p. 293 et sq.; Rubeis, D. Thomæ, Opp., t. XX, adm. præv.; Oudin, *Comment. de Script. Eccles.*, t. III, col. 353 et sqq. On peut objecter que ces expressions : « Quatuor libros in *Summa*, » ne sauraient s'appliquer à la *Somme de théologie*, qui se compose de trois parties et non de

La *Somme de théologie* est donc l'ouvrage très-authentique de saint Thomas, qui entreprit l'ouvrage à Rome sous le pontificat de Clément IV, qui acheva la seconde partie à Paris, de 1269 à 1271, commença la troisième partie à son retour en Italie, sous le pontificat de Grégoire X, et mourut avant de l'avoir terminée. Ces points sont si clairement établis aujourd'hui que l'on ne conçoit pas qu'ils puissent désormais laisser aucune incertitude. Mais faut-il conclure que toutes les parties de la *Somme* sont également l'ouvrage du docteur Angélique, et dans ce volumineux ouvrage qui n'embrasse pas moins de deux mille six cents articles, ne s'en trouverait-il pas dont l'attribution serait suspecte? Cette question toute différente de celle que nous venons d'examiner, a été l'objet de discussions opiniâtres qui ne paraissent pas entièrement dépourvues de fondement. Il arrive en effet que la section de la *Somme de théologie* qui est connue sous le nom de *Secunda secundæ*, se retrouve presque mot pour mot dans la quatrième partie du recueil célèbre de Vincent de Beauvais, le *Speculum majus*, *Grand Miroir* ou *Bibliothèque du Monde*, ce répertoire universel des connaissances humaines au XIIIe siècle[1].

quatre. Mais il faut se rappeler que la seconde partie est divisée en deux sections parfaitement distinctes, et que dès lors, Clément VI peut très-bien avoir dit, sans commettre d'erreur, que l'ouvrage avait quatre livres.

1. Sur la vie et les ouvrages de Vincent de Beauvais, voy. *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 212 et sq.; *Hist. litt. de la France*, t. XVIII, p. 449 et suiv.

Or tous les biographes s'accordent à reconnaître que Vincent de Beauvais n'a pas vécu au delà de 1264, si toutefois il n'est pas mort en 1256; il n'a donc pu emprunter cette partie de son grand ouvrage à saint Thomas qui, d'après les témoignages authentiques de ses disciples, n'a composé la *Somme* que dans les dernières années de sa vie, à partir de 1265, et l'a même laissée inachevée. Mais saint Thomas venu après Vincent de Beauvais, et comme lui dominicain, n'aurait-il pas pu profiter du travail de son prédécesseur, et par un plagiat qui n'est pas sans exemple et qui venant d'un religieux du même ordre, n'est pas très-condamnable, l'incorporer dans la *Somme de théologie*? Ou bien saint Thomas et Vincent de Beauvais n'auraient-ils pas l'un et l'autre puisé à une source commune, extrait un même ouvrage dont le véritable auteur aurait eu son nom et sa gloire obscurcis par l'Ange de l'école? Ou bien encore ces deux parties si semblables de deux ouvrages différents ne seraient-elles pas des interpolations d'une date postérieure plus rapprochée de nous? Il n'est pas rare, on le sait, que les ouvrages environnés de quelque célébrité voient leurs proportions s'étendre sous la main libérale des copistes qui y ajoutent des extraits étrangers. On voit que l'identité d'une partie de la *Somme* avec le *Miroir moral* attribué à Vincent de Beauvais, ouvrait la voie à bien des hypothèses et soulevait des questions qui n'étaient pas sans difficulté. Les Franciscains jugèrent l'occasion favorable pour amoindrir

la gloire des Dominicains, leurs rivaux, et exalter celle de leur propre communauté. Comme au début du XIIIe siècle, ils avaient produit un maître éminent, Alexandre de Hales, ils imaginèrent de revendiquer pour lui la propriété de l'ouvrage contesté, et dans ses *Annales*[1], Lucas Wading ne recula pas devant l'étrange décision que voici : « Quod si quis opi« nionem præferre vellet rationi, dicat speculum « morale alicujus esse posterioris à Vincentio et « Thoma auctoribus, nihil salvat ; nec huic ac« crescit quod alteri subripitur, quia *Summam Vir« tutum* Alensis esse constat utroque antiquioris. » « Si en préférant l'opinion à la raison, on soutient « que le *Miroir moral* est l'ouvrage d'un auteur qui a « vécu après Vincent de Beauvais et saint Thomas, « on n'en est pas pour cela plus avancé, et ce que « l'on ôte à l'un ne doit pas être attribué à l'autre, « puisqu'il est constant que la *Somme des Vertus* est « l'ouvrage d'Alexandre de Hales plus ancien que « Vincent de Beauvais et que saint Thomas. » Quel est cet ouvrage intitulé *Summa Virtutum* que Wading attribue à Alexandre de Hales et qui serait comme le premier original dont Vincent de Beauvais et saint Thomas auraient tiré leurs ouvrages? C'est là ce que les Franciscains n'ont jamais pu dire. Vainement on en cherche la mention dans les plus anciens catalogues des ouvrages d'Alexandre, il n'y figure pas. Vainement

1. *Annales minorum seu Historia trium Ordinum a S. Francisco institutorum*, t. I, ad an. 1245, n° 22.

Wading et Jean de la Haye qui avait soutenu la même opinion[1], ont été sommés de produire des manuscrits à l'appui de leur sentiment, ils n'en ont montré aucun; car on ne peut regarder comme une justification suffisante l'indication d'un manuscrit de la bibliothèque des Franciscains de Toulouse, lequel n'a été vu par personne et n'a jamais été publié[2]. Il faut évidemment placer l'assertion de Wading parmi ces fraudes pieuses que les religieux se sont souvent permises autrefois pour rehausser la gloire de leur ordre, et dont quelques érudits d'une date plus récente, en dépit de leurs protestations, n'ont pas entièrement laissé perdre la tradition. Mais si nous écartons du débat le nom d'Alexandre de Hales qui n'aurait pas dû y être mêlé, il reste toujours à savoir comment il s'est fait qu'une partie considérable de la *Somme de théologie* de saint Thomas se retrouve dans un ouvrage qui porte le nom de Vincent de Beauvais.

Le savant Ellies Dupin qui a si vivement éclairé toutes les parties de l'histoire littéraire de l'Église, jugeait la question trop embarrassée pour se décider. « Il laissait aux autres la liberté de faire les réflexions qu'ils voudraient, ne trouvant rien d'assez convaincant pour se déterminer. » Nous ne sommes pas dans la situation de ce savant homme. Grâce à l'érudition

1. Voy. la vie d'Alexandre de Hales, qui précède son Commentaire sur l'Apocalypse dans l'édition de cet ouvrage donnée par Jean de la Haye, Paris, 1641, in-fol.

2. *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 318 et sqq.; Rubeis, Opp., t. XXIII, adm. præv.

sagace du P. Échard, tous les doutes sont aujourd'hui éclaircis, et nous sommes en mesure d'affirmer que le *Miroir moral* de Vincent de Beauvais, ainsi que Bellarmin l'avait soupçonné à l'origine même du débat[1], est l'œuvre d'un écrivain d'une date plus récente qui en a puisé la plus grande partie dans la *Somme de théologie ;* de sorte que deux fois plagiaire, il a emprunté à saint Thomas son ouvrage et à Vincent de Beauvais son nom.

Le P. Échard a mis hors de doute un premier point qui est capital, c'est que le *Speculum majus* de Vincent de Beauvais ne comprenait pas quatre parties, comme le marquent la plupart des éditions, mais trois seulement ; d'où il suit que cette quatrième partie qui porte le titre de *Speculum morale* est en dehors du plan méthodique de la composition. Ici le meilleur témoignage à invoquer est celui de Vincent de Beauvais lui-même. Voici donc comment il s'exprime dans la préface qui dans les plus anciens manuscrits précède son grand ouvrage :

« Quapropter ipsum opus universum, quod *Spe-* « *culum majus* vocabatur, in tres partes principales, « tanquam in tria volumina vel opuscula perfecta et « se invicem separata distinxi ; quorum etiam unum- « quodque *Speculi* nomine divisim intitulavi. Prima « itaque pars continet totam historiam naturalem, et « hæc vocatur Speculum creatoris ; secunda totam

1. *De Scriptoribus Ecclesiasticis*, ad ann. 1265.

« seriem doctrinalem et hæc vocatur speculum scien-
« tiarum; tertia vero totam historiam temporalem, et
« hæc vocatur speculum historiarum. Prima siqui-
« dem prosequitur naturam et proprietates rerum;
« secunda materiam et ordinem omnium artium;
« tertia vero seriem omnium temporum. In prima
« quidem agitur de humani generis constitutione; in
« secunda de ipsius instructione; in tertia vero de
« ejusdem propagatione. Itaque prima non immerito
« vocatur *Speculum naturale;* secunda vero *Speculum*
« *doctrinale;* tertia quoque *Speculum historiale.* »

Après ces déclarations formelles et trois fois répétées, si de nouvelles indications paraissaient nécessaires pour établir que le plan primitif du *Speculum majus* ne comprenait pas le *Speculum morale*, on les trouverait abondamment dans les deux premières parties de l'ouvrage, où sont traités les points les plus importants de la morale, c'est-à-dire des questions qui auraient dû être renvoyées à la quatrième partie, en admettant que l'auteur eût songé à l'écrire. Ainsi, après avoir parlé de la chute du premier homme, l'auteur s'étend fort au long sur tous les vices dont le péché originel est la source. Au cinquième livre, il expose la morale des philosophes et l'enseignement qu'ils ont donné touchant les vertus; au dix-huitième, il parle de la doctrine des Pères, des canons et des lois, de l'Église, etc. Il traite enfin en théologien, et avec étendue, des crimes que l'homme peut commettre contre Dieu et contre le prochain.

On conviendra que ces développements donnés aux questions morales dans le *Speculum naturale* et le *Speculum doctrinale* dispensaient d'y revenir, et qu'une partie nouvelle spécialement consacrée à les traiter n'était qu'une superfétation inutile.

Mais Échard a relevé dans le *Speculum morale* d'autres preuves décisives de supposition : ce sont des allusions à des événements qui ont eu lieu longtemps après la mort de Vincent de Beauvais dont la carrière, comme nous l'avons dit, ne s'est pas prolongée au delà de l'année 1264. Ainsi, dans un passage[1], l'auteur s'en réfère à la bulle de Martin IV : *Ad fructus uberes*, qui n'a été donnée qu'en 1282. Ailleurs[2], il parle de la canonisation de saint Louis, qui n'a eu lieu qu'en 1297 ; ailleurs[3], de la prise d'Acre par les musulmans, qui est arrivée en 1291.

Concluons que le *Speculum morale* n'est pas l'œuvre de Vincent de Beauvais, et que c'est une rapsodie d'une date postérieure. En étudiant à fond l'ouvrage, Échard y a reconnu, indépendamment des emprunts faits à saint Thomas, plusieurs morceaux appartenant à des écrivains du XIII[e] siècle. Ainsi le Commentaire de Pierre de Tarentaise sur le *Maître des Sentences*, les ouvrages de Richard de Middleton, de l'ordre de saint François, le livre des *Sept dons du Saint-Esprit*,

1. *Specul. Mor.*, lib. III, P. X, dist. 10, art. 3.
2. *Ibid.*, lib. III, P. 3, dist. 1.
3. *Ibid.*, lib. II, P. II, s. 2.

du dominicain Étienne de Belleville, et les *Considérations sur les dernières fins de l'homme*, dont l'auteur est inconnu, ont fourni plus d'une page importante au compilateur anonyme. Quoi qu'il en soit, il est incontestable que saint Thomas n'a rien emprunté au *Miroir moral*, et que c'est au contraire lui qui a fourni la plus grande partie des matériaux. Nous pouvons donc, avec la tradition, placer la *Somme de théologie* parmi les ouvrages authentiques de l'Ange de l'École.

Tous les historiens, il est vrai, s'accordent à reconnaître que la mort a empêché saint Thomas de mettre la dernière main à son ouvrage, et qu'il l'a laissé inachevé. Mais nous savons aussi avec une parfaite précision le point où il s'est arrêté : c'est la quatre-vingt-dixième question de la troisième partie, qui a pour objet les conditions générales de la pénitence. Tout ce qui précède est certainement de lui, et doit être rangé parmi ses œuvres authentiques. Quant au supplément qui, dans plusieurs éditions, est ajouté à la *Somme*, il a été extrait du Commentaire du saint docteur sur le *Maître des sentences* par une main ignorée.

CHAPITRE VI.

OPUSCULES DE SAINT THOMAS. — CHRONOLOGIE DE SES OUVRAGES.

En dehors de son enseignement et de la composition de ses grands ouvrages de théologie, saint Thomas s'est trouvé mêlé de la manière la plus active, à toutes les controverses qui intéressaient le dogme et la discipline ecclésiastique. Les circonstances l'ont souvent amené à prendre la plume, tantôt pour la défense de son ordre, tantôt pour répondre aux questions qui lui étaient adressées de tous les pays de la chrétienté, comme au maître le plus capable de diriger les consciences. Bernard Guidonis et Clément VI évaluent à quarante environ les opuscules de cette catégorie [1]; les éditeurs de 1570 en ont recueilli soixante-treize, dont quelques-uns sont de véritables traités[2]. La liste, loin de diminuer, s'est encore

1. Bern. Guidonis : « Scripsit etiam sanctus doctor diversos tractatus et libellos ad instantiam diversarum personarum quibus scilicet, dum mittebant dubia, dabat ipse de veritate responsa.... Sunt autem numero circiter quadraginta, paulo plus minusve.... » Clemens VI : « Item sunt parva opuscula circiter quadraginta. »

2. *Opp.*, Romæ, 1570, t. XVII.

accrue dans les éditions qui ont suivi celle de Rome[1].

Pour compléter les recherches critiques auxquelles nous nous sommes livré, il reste à examiner cette partie importante des œuvres du saint docteur.

Déjà dans les chapitres qui précèdent nous avons mentionné les *Expositions de l'Oraison dominicale, de la Salutation angélique et du Symbole des apôtres*, les deux *Commentaires sur Boèce* et le traité *de l'Etre et de l'Essence*. Nous aurions encore à discuter l'authenticité de soixante-six ouvrages pour le moins, si ce travail aride et fastidieux ne pouvait être aisément abrégé par l'application opportune des règles de critique que nous avons établies. En effet, parmi ces soixante-six ouvrages, on n'en trouve pas moins de vingt-neuf qui ne figurent pas sur les plus anciens catalogues des œuvres de saint Thomas, ou qui ne lui sont attribués que par des manuscrits postérieurs au XIV[e] siècle, ou enfin dont la forme et le fond démentent l'authenticité, vaguement indiquée par un témoignage isolé; ce sont les suivants :

Responsio ad F. Joannem Vercellensem, generalem magistrum ordinis Prædicatorum, de articulis centum et octo sumtis ex opere Petri de Tarentasia.

De Potentiis animæ.

De Tempore.

De Pluralitate formarum.

1. Voy. notamment l'édition de Paris, 1660, t. XX.

De Natura syllogismorum.

De totius Logicæ Aristotelis summa.

De Sensu respectu singularium et intellectu respectu universalium.

De Inventione medii.

De Natura luminis.

De Natura loci.

De Intellectu et intelligibili.

De Quo est et quod est.

De Universalibus tract. I.

De Universalibus tract. II.

De Venerabili sacramento altaris.

De Sacramento Eucharistiæ.

De Humanitate Jesu Christi.

De Dilectione Christi et proximi.

De Divinis moribus.

De Beatitudine.

De Modo confitendi et puritate conscientiæ.

De Officio sacerdotis.

Expositio Missæ.

De Emptione et venditione ad tempus.

Epistola exhortatoria.

De Vitiis et virtutibus.

De Concordantiis in quo concordat seipsum in passibus apparenter contrariis.

De Usuris in communi.

Au titre seul de ces opuscules, on aura pu remarquer que la plupart traitent de matières philosophiques. Il peut sembler regrettable pour l'historien que

la critique n'autorise pas à les comprendre parmi les productions authentiques de saint Thomas, et à en tirer parti pour l'exposition de sa doctrine ; mais le silence des biographes contemporains et l'âge des manuscrits qui les renferment doivent les faire considérer, sans aucune hésitation, comme apocryphes. C'est le jugement qui en a été porté, non-seulement par Casimir Oudin, les PP. Quétif et Échard et Bernard de Rubeis, mais par les éditeurs de 1570, qui ont pris soin de les faire imprimer en petits caractères.

On trouve imprimés de la même manière dans l'édition de Rome, et classés par conséquent au nombre des ouvrages supposés ou tout au moins douteux, quatre opuscules qui figurent dans les anciens catalogues :

De Natura materiæ et de dimensionibus interminatis.

De Demonstratione.

De Natura accidentis.

De Natura generis.

Quant aux deux derniers, ils s'éloignent trop du style et de la méthode de saint Thomas pour être authentiques ; mais le petit traité *de la Nature de la matière* ne donne pas lieu aux mêmes difficultés, et comme il est indiqué par Tholomée, Bernard Guidonis, Louis de Valladolid et saint Antonin, on se rend difficilement compte, suivant la remarque d'Échard, des motifs qui l'ont fait rejeter comme apocryphe.

Voici maintenant la liste des opuscules que les éditeurs romains, le P. Échard et Bernard de Rubeis, tiennent pour authentiques, en se fondant sur le témoignage des manuscrits et sur des preuves tirées des ouvrages eux-mêmes :

Contra errores Græcorum, ad Urbanum IV pontificem Maximum.

Compendium Theologiæ, ad F. Reginaldum socium suum charissimum.

Declaratio quorumdam articulorum contra Græcos, Armenos et Saracenos, ad cantorem Antiochenum.

De Duobus præceptis charitatis et decem legis præceptis.

De Articulis fidei et sacramentis Ecclesiæ.

Responsio ad M. Joannem de Vercellis, de articulis XLII.

Responsio ad lectorem Venetum de articulis XXXVI.

Responsio ad lectorem Bizuntinum de sex articulis.

De Differentia Verbi divini et humani.

De Natura Verbi intellectus.

Tractatus insignis de Substantiis separatis, seu *de Angelorum natura*, ad F. Reginaldum socium suum charissimum.

De Unitate intellectus contra Averroistas.

Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu.

De Perfectione vitæ spiritualis.

Contra impugnantes Dei cultum et religionem.

De Regimine Principum, ad regem Cypri.

De Regimine judæorum, ad ducissam Brabantiæ.

De forma absolutionis, ad generalem magistrum sui ordinis.

Expositio primæ decretalis.

Expositio super secundam decretalem.

De Sortibus, ad dominum Jacobum de Burgo.

De Judiciis astrorum, ad F. Reginaldum, ordinis Prædicatorum, socium suum charissimum.

De Æternitate mundi contra murmurantes.

De Fato.

De Principio individuationis.

De Principiis naturæ, ad F. Sylvestrum.

De Mistione elementorum, ad magistrum Philippum.

De Occultis naturæ operibus, ad quemdam militem.

De Motu cordis, ad magistrum Philippum.

De Instantibus.

De Quatuor oppositis.

De Fallaciis, ad quosdam nobiles artistas.

De Propositionibus modalibus.

Officium de festo Corporis Christi.

Parmi les trente-quatre ouvrages compris dans cette liste, trois se rapportent aux querelles des ordres mendiants avec l'Université, savoir :

Contra impugnantes Dei cultum et religionem.

De Perfectione vitæ spiritualis.

Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu.

Saint Thomas a composé le premier, en 1256, en

réponse au livre célèbre *des Périls des derniers temps* de l'énergique adversaire des ordres mendiants, Guillaume de Saint-Amour. Le second et le troisième ont vu le jour quelques années plus tard, sous le pontificat de Clément IV, entre 1266 et 1269, lorsque Guillaume de Saint-Amour, condamné une première fois par le saint-siége, rentra dans la lice et trouva pour second un autre maître de l'Université de Paris, Gérard d'Abbeville, à qui répond saint Thomas [1].

La plupart des autres écrits du docteur Angélique, dont nous avons rapporté les titres, se rattachent d'une manière trop exclusive à la théologie, ou ont trop peu d'étendue et d'importance, pour que nous jugions opportun de nous y arrêter. Nous nous bornerons à cinq écrits, dont trois sont de grands ouvrages, et qui intéressent tous à un certain degré la philosophie; ce sont les suivants :

De Principiis naturæ.

De Principio individuationis.

Compendium theologiæ.

De Unitate intellectus.

De Regimine Principum.

Le livre *des Principes de la nature* est un fragment de quelques pages seulement, où se trouve résumée,

1. Voy. Échard, *Script. ord. Prædic.*, t. I, p. 335, 336; Rubeis, B. Thomæ, *Opp.*, t. XIX, p. 302 et sqq.; *Histoire littéraire de la France*, t. XIX, p. 197 et suiv., et surtout l'article complémentaire que M. Victor Le Clerc a consacré à Gérard d'Abbeville, au tome XXI, p. 468 et suiv.

en termes assez clairs, la doctrine d'Aristote sur la puissance et l'acte, et sur les quatre principes, la matière, la forme, la cause efficiente et la cause finale. Saint Thomas l'écrivit à Paris, peu de temps après le traité *de l'Être et de l'Essence*, et avant que la maîtrise ès arts lui eût été conférée. Ces détails, qui nous sont fournis par Tholomée, démontrent l'authenticité de l'ouvrage et fixent la date de la composition aux années 1256 ou 1257 [1].

Le petit traité *du Principe de l'individuation* est plus court encore. Comme son titre l'indique, il a pour objet la recherche des conditions de l'existence individuelle, problème qui a beaucoup agité l'École, et sur lequel saint Thomas a une opinion propre que nous aurons à exposer et à discuter. Nous ignorons dans quelles circonstances cet opuscule a été écrit; mais l'authenticité n'en est pas douteuse; elle est attestée par Tholomée, Bernard Guidonis, Louis de Valladolid, saint Antonin, et elle ressort d'ailleurs de la parfaite analogie du fond avec la doctrine avouée de saint Thomas sur l'individuation.

L'*Abrégé de théologie* (*Compendium theologiæ*), est bien autrement considérable. Ce n'est ni un fragment ni même un opuscule; c'est un grand ouvrage qui soutient presque la comparaison avec les œuvres les plus importantes du docteur Angélique. Le chapitre

1. *Hist. eccles.*, lib. XXII, c. XXI : « Infra autem magisterium, quosdam libellos composuit.... Tertius fuit *de Principiis naturæ.* »

premier qui sert de prologue, annonce une exposition de la foi chrétienne divisée en trois parties qui devaient correspondre aux trois vertus théologales : la foi, l'espérance et la charité[1]. Nous ne possédons que la première partie composée de deux cent quarante-six chapitres et le commencement de la seconde partie que saint Thomas a laissée inachevée. L'ouvrage, dont l'authenticité n'a jamais été contestée, est dédié au F. Réginald, de l'ordre de Saint-Dominique, que Thomas connut à Rome en 1260, et qui s'attacha à sa personne pour ne plus le quitter[2]. L'époque bien connue de leurs relations aide à fixer celle de la composition du *Compendium theologiæ*, qui n'est certainement pas antérieur à l'année 1261, et qui cependant doit avoir précédé le second séjour du docteur Angélique à Paris et la *Somme de théologie*; car on y reconnaît plutôt la première ébauche que l'abrégé de ce grand ouvrage. Il a été écrit selon toute vraisemblance entre les années 1262 et 1266.

Le traité *de l'Unité de l'entendement* est attribué à saint Thomas par tous ses contemporains, Tholomée, Guillaume de Tocco, Bernard Guidonis, etc., et il est

1. *Compend. theol.*, c. I : « Ut igitur tibi, fili charissime Reginalde, compendiosam doctrinam de christiana religione tradam, quam semper præ oculis possis habere, circa hæc tria in præsenti opere tota nostra versatur intentio. Primo de fide, secundo de spe, tertio vero de charitate agemus. »

2. *Script. ord. Prædic.*, t. I, p. 382; Rubeis, t. XIX, adm. præv., p. XV.

juste d'ajouter que la polémique que l'Ange de l'École y soutient contre l'*averroïsme* est comptée parmi ses premiers titres de gloire. Déjà dans *ses Commentaires sur le Maître des sentences* et dans la *Somme contre les Gentils*, il avait signalé le panthéisme arabe comme l'écueil le plus menaçant que l'Église et l'École eussent à redouter. Le péril s'aggravant, il éleva de nouveau la voix[1], et entreprit une réfutation régulière qui, au témoignage de Guillaume de Tocco, est spécialement dirigée contre les maîtres parisiens, attachés aux doctrines d'Averroës. Le traité *de l'Unité de l'entendement* renferme en effet des allusions non équivoques aux écoles qui étaient établies rue du Fouare et qui passaient pour être l'asile de toutes les témérités et de toutes les résistances dont l'autorité ecclésiastique s'alarmait justement. Bernard de Rubeis conclut de là que l'ouvrage a dû être écrit à Paris même et il fixe la date de la composition à l'année 1269, époque où saint Thomas de retour en France occupait pour la seconde fois la chaire de théologie au couvent des Dominicains, situé rue Saint-Jacques[2].

Saint Thomas cite fréquemment Aristote et le Com-

1. Saint Thomas rappelle en commençant ses luttes antérieures contre l'*averroïsme* : « Inolevit siquidem jamdudum circa intellectum error apud multos ex dictis Averrois sumens exordium.... Contra quem jampridem multa conscripsimus. Sed quia errantium impudentia non cessat veritati reniti, propositum nostræ intentionis est iterato contra eumdem errorem conscribere alia.... »

2. Rubeis, *Opp.*, t. XIX, adm. præv., p. 237 et sq.

mentaire de Thémistius sur le traité *de l'Ame*. Une particularité assez remarquable que présentent toutes les éditions, même les plus anciennes, en remontant jusqu'aux dernières années du XVe siècle, c'est que la version latine d'après laquelle les citations de Thémistius ont été faites est celle d'Hermolaüs Barbaro, publiée à Venise en 1549. Il est naturel d'en conclure que l'ouvrage original de saint Thomas a subi de la part de ses premiers éditeurs des interpolations qui pourraient donner lieu à des doutes sérieux, si nous n'avions pas le moyen de mesurer l'importance des passages interpolés. Mais en se reportant à d'anciens manuscrits, Rubeis a pu constater que leur texte était conforme à celui qui est imprimé, sauf que la traduction primitive était partout remplacée dans les éditions par celle d'Hermolaüs Barbaro. Rubeis avouait ne pas savoir quelle était l'origine de cette version, si les passages cités avaient été spécialement traduits à la diligence de saint Thomas, pour les besoins particuliers de la cause, ou bien s'ils étaient empruntés à une vieille traduction qui aurait été répandue au XIIIe siècle dans l'Université de Paris. Nous avons retrouvé à la Bibliothèque impériale, fonds de Sorbonne, sous le n° 961, un manuscrit dont l'écriture remonte au commencement du XIVe siècle et qui paraît trancher la question. Il contient en effet une version latine du Commentaire de Thémistius dans laquelle se lisent textuellement les passages extraits par Rubeis des anciens manuscrits de l'ouvrage de

saint Thomas[1]. Il est vraisemblable que cette version aura paru trop barbare ou trop infidèle aux éditeurs du xv[e] siècle, et qu'ils auront pris le parti de la remplacer par celle d'Hermolaüs, écrite avec plus d'élégance.

Mais de tous les ouvrages compris sous le nom d'*opuscules* par les éditeurs de saint Thomas, celui qui mérite la discussion la plus sérieuse est sans contredit le traité *du Gouvernement des princes*.

Tholomée cite parmi les écrits du saint docteur un traité *de Regimine principum* composé pour le roi de Chypre, et qui commence par ces mots : *Cogitanti mihi quid offerrem*[2]?

Les catalogues donnés par Bernard Guidonis, Barthélemy de Capoue, Nicolas Trivet et les autres historiens de l'ordre de Saint-Dominique portent la même mention.

Jean de Colonne la reproduit également en ajoutant une circonstance essentielle, c'est que l'ouvrage est resté inachevé[3].

Ces témoignages sont d'accord avec les plus anciens

1. Ce manuscrit, format petit in-folio, écrit sur deux colonnes, renferme divers ouvrages de philosophie, parmi lesquels se distinguent les *Questions logiques* et les *Questions naturelles* de Siger de Brabant, indiquées et analysées par M. Victor Le Clerc, *Histoire littéraire de la France*, t. XXI, p. 119 et 122. Le Commentaire de Thémistius s'étend du feuillet 30 au feuillet 50. Les extraits cités par Rubeis se trouvent folio 46, recto et verso.

2. *Hist. eccles.*, lib. XXIII, c. xiii.

3. Ap. Rubeis, t. XIX, adm. pr., p. 513 : « *De Regimine regum* ad regem Cypri ; quod quidem opus minime complevit. »

manuscrits connus, dans lesquels le traité *de Regimine principum,* composé pour le roi de Chypre, porte invariablement le nom de saint Thomas.

Ajoutons que les doctrines de l'ouvrage sont exactement celles que nous trouvons soutenues dans les productions authentiques de l'Ange de l'École. Que par exemple on compare les premiers livres du Commentaire sur la *Politique* d'Aristote avec le traité *de Regimine principum*, on sera frappé de l'analogie des doctrines sur tous les points fondamentaux, comme l'origine des sociétés, les diverses formes de gouvernement, les avantages de la monarchie, etc.

Il semble que ces raisons soient décisives et ne laissent point de place au doute. Aussi tous les éditeurs de saint Thomas ont compris l'ouvrage au nombre de ses productions authentiques. Les éditeurs de 1570 ont donné l'exemple et tous ceux qui sont venus ensuite l'ont imité.

La question cependant présente des côtés obscurs qui demandent à être éclaircis.

Et d'abord la composition de l'ouvrage est très-défectueuse. L'auteur paraît écrire au hasard. A peine engagé dans une question, il l'abandonne avant de l'avoir épuisée, et il n'y revient qu'après de longs détours dans lesquels il lui arrive d'oublier ses premières opinions. Ainsi, au premier livre, il démontre la nécessité des gouvernements par la destination sociale de l'homme, et au troisième livre, il traite de nouveau le même sujet, en s'appuyant sur des abs-

tractions métaphysiques, telles que la notion de l'être et les lois du mouvement. Au premier livre, comparant les principales formes de gouvernement, il donne la préférence à la monarchie, et au second livre il penche pour la république. Il considère avec raison la commune, la cité, comme l'élément générateur de l'État, et il n'examine cependant la constitution de la cité que dans les derniers chapitres de l'ouvrage. Il énumère les diverses espèces de gouvernement, et il omet le gouvernement spirituel du souverain pontife, auquel malgré cette omission, il consacre une partie du troisième livre. Aux lacunes, aux digressions et aux redites se mêlent en assez grand nombre des propositions équivoques qui font se demander si un pareil ouvrage est réellement sorti de la plume de saint Thomas, écrivain si méthodique et si exact.

L'objection perd, il est vrai, de la force quand on se reporte à l'indication précieuse qui est donnée par Jean de Colonne ; car si, comme il le dit, l'ouvrage est resté inachevé, les imperfections qui s'y trouvent n'ont rien d'étonnant, et on peut supposer que l'auteur les aurait corrigées à la révision. Mais une autre difficulté se présente. Parmi les événements qui se trouvent mentionnés dans le traité *du Gouvernement des princes*, quelques-uns n'ont eu lieu que plusieurs années après la mort du docteur Angélique. Ainsi il y est question de la mort de Rodolphe, empereur d'Allemagne, qui arriva en 1291 ; de l'élection

d'Adolphe de Nassau, en 1292; de son assassinat par le duc d'Autriche, Albert, en 1298[1]. Saint Thomas était mort dès le commencement de l'année 1274; il est donc manifeste que l'ouvrage ne lui appartient pas ou qu'il est altéré gravement par des interpolations.

Casimir Oudin, après avoir exposé la difficulté, la tranche aussitôt en attribuant le traité *du Gouvernement des princes* à Gilles de Rome, archevêque de Bourges[2]. Mais le savant critique tombe ici dans une confusion d'autant moins excusable qu'elle doit être en partie imputée à des ressentiments mal dissimulés contre l'ordre de Saint-Dominique. Il est constant que Gilles de Rome a composé un ouvrage de politique précisément sous ce titre *de Regimine principum*[3]; mais cet ouvrage est tout autre que celui qui porte le nom de saint Thomas. L'un est dédié au roi de Chypre, l'autre a été composé pour Philippe le Bel; l'un commence par ces mots : *Cogitanti mihi quid offerrem regiæ celsitudinis dignum?* l'autre par ceux-ci : *Clamat politicorum sententia omnes principatus non esse æqualiter diurnos.* Le choix des matières, l'ordre et la division des chapitres, le point de vue, les conclusions, tout diffère pour le fond et pour la forme dans les deux ouvrages qui n'ont de commun que le titre. On

1. Lib. III, c. xx.

2. *De Script. eccles.*, t. III, col. 338.

3. Souvent réimprimé. Nous avons eu sous les yeux l'édition publiée à Rome en 1607, in-8. Voy. plus bas, livre II, chap. Ier.

s'explique à peine comment un critique aussi profondément versé que Casimir Oudin l'était dans la connaissance de la littérature scholastique a pu ignorer ce fait.

Mais, sans insister plus longtemps sur une erreur trop manifeste, arrivons à l'explication véritable qui lève tous les doutes que le traité *du Gouvernement des princes* a fait naître.

Comme toutes les productions du même genre, l'ouvrage a eu au moyen âge un succès véritable : les copies s'en sont multipliées et il a été traduit dans plusieurs langues. Le pape Alexandre VII possédait un manuscrit de la traduction italienne, où se trouvaient deux indications remarquables. Après ces mots du quatrième chapitre du second livre : « Opportunum « est igitur in conversatione humana modicum delec- « tationis pro condimento habere ut animus hominis « recreetur; » on lisait en marge : « Qui finisce se- « cundo il beato Tomaso. » Le quatrième livre se terminait par la note suivante : « Qui comple il « quarto libro del re e del regno cominciato dal ve- « nerabile dottore S. Tomaso d'Aquino, poscia com- « piuto da F. Tolomeo da Lucca del medesimo ordine, « che fu vescovo di Torcello[1]. »

Cette version est probablement celle qui existe à la Bibliothèque de Paris dans un manuscrit de l'ancien fonds, dont M. Marsand a donné la description[2]. Ce

1. *Script. ordin. Prædicat.*, t. I, p. 336.
2. *I Manoscritti Italiani della Bibl. del re*, in-4, t. II, p. 7. Cf.

manuscrit ne contient pas les deux notes que nous venons de transcrire; mais il est à remarquer que la copie s'arrête à la phrase qui est citée comme étant la dernière que saint Thomas ait écrite.

Une observation analogue s'applique à deux manuscrits du texte latin, mentionnés par Échard, qui appartenaient autrefois à l'abbaye de Sainte-Geneviève et à celle de Saint-Victor, et dont la trace est aujourd'hui perdue.

Enfin dans un manuscrit de la bibliothèque de Florence, l'ouvrage est désigné sous ce titre : « *Liber* « *de rege et regno*, inceptus a ven. doctore S. Thoma « de Aquino, ord. Præd., postea completus a F. Pto- « lomæo de Lucha, ejusdem ordinis, qui tandem fuit « episcopus Torcellanus[1]. »

Il résulte clairement du rapprochement de ces notes : 1° que saint Thomas n'avait conduit le traité *du Gouvernement des princes*, que jusque vers le milieu du second livre; 2° que l'ouvrage avait été ensuite continué par Tholomée, lequel en s'aidant, selon toute apparence, des matériaux laissés par l'auteur, avait complété le second livre et ajouté deux livres nouveaux, le troisième et le quatrième. Or, en partant de ces données, il est facile de lever les difficultés qui s'élevaient contre l'authenticité de l'ouvrage.

Paulin Paris, *les Manuscrits français de la Bibliothèque du roi*, t. VII, p. 124.

1. *Script. ord. Prædic.*, t. I, p. 337.

Tholomée a vécu pour le moins jusqu'en 1321. On comprend donc qu'il ait pu faire allusion à des événements accomplis de 1291 à 1298, comme la mort de Rodolphe, l'élection et la mort d'Adolphe de Nassau. La mention de ces faits n'a lieu effectivement que dans les deux derniers livres, c'est-à-dire précisément dans la partie de l'ouvrage qui est attribuée à Tholomée.

En outre, le plan de la composition, si défectueux quand on considère l'ensemble du traité, paraît au contraire sagement conçu, quand on s'arrête à la partie traitée par saint Thomas. L'esprit le plus sévère en fait de méthode, trouverait à reprendre peu de chose à des propositions enchaînées dans l'ordre suivant : Ch. I : Les hommes vivant ensemble ont besoin d'un chef pour les gouverner. Ch. II : Il est plus avantageux et plus sûr d'être gouverné par un seul chef que par plusieurs. Ch. III : Si le gouvernement d'un seul, exercé avec justice, est le meilleur, il est le pire de tous, lorsqu'il dégénère en tyrannie. Ch. IV, V et VI : La république romaine a prospéré, il est vrai, et s'est agrandie sous le gouvernement populaire; mais la domination de la multitude engendre facilement la tyrannie, et la monarchie est préférable, pourvu qu'elle soit tempérée. Ch. VII, VIII et IX : Un roi ne doit pas chercher la récompense de sa bonne administration dans l'éclat des honneurs, ni dans les autres avantages du monde; mais il doit la placer dans la béatitude éternelle, et même dans le degré le plus

haut de cette béatitude. Ch. x : Cependant les roisqui règnent selon la justice obtiennent par surcroît les biens et les avantages corporels qui échappent aux tyrans. Ch. xi : Telles sont les richesses, la puissance, la bonne renommée. Ch. xii et xiii : Un roi doit être pour son royaume ce que l'âme est pour le corps, Dieu pour le monde. Ch. xiv : Il doit modeler son gouvernement sur le gouvernement divin. Ch. xv : Il doit consacrer tous ses soins à diriger ses peuples vers leur fin dernière, en les appliquant au bien et à la vertu. Suit au second livre l'exposition détaillée des devoirs de la royauté, en ce qui concerne l'établissement des cités et des camps, le choix des lieux, les subsistances, les richesses, etc. Un ouvrage composé sur ce plan n'a rien évidemment qui le rende indigne de saint Thomas; je dirai plus : on y retrouve la précision et la simplicité qui distinguent le docteur Angélique.

Concluons que, si les deux derniers livres du traité *du Gouvernement des rinces* sont l'œuvre de Tholomée, saint Thomas est très-certainement l'auteur du premier livre et de la plus grande partie du second, qui peuvent être rangés à juste titre parmi ses plus solides et ses meilleurs écrits.

Quant à la date de la composition, nous serions portés à croire, d'après l'état inachevé dans lequel l'ouvrage nous est parvenu, qu'il appartient aux dernières années de la vie de saint Thomas. Échard suppose que, s'il n'a pas été terminé, c'est que le roi

de Chypre, Hugues de Lusignan, deuxième du nom, à qui l'auteur le destinait, était mort en 1267, dès sa quinzième année, avant l'âge où il aurait pu profiter de ces hautes et précieuses leçons. Mais cette conjecture n'est pas justifiée, et d'autres historiens pensent que l'ouvrage avait été entrepris, non pas pour Hugues II, mais pour son successeur, Hugues III, qui fut roi de Jérusalem après la mort de Conradin. Quoi qu'il en soit, ce serait entre l'année 1266 et l'époque de sa mort, que saint Thomas aurait composé le traité *du Gouvernement des princes*.

Outre ce traité, tous les éditeurs de saint Thomas, à l'exception de Bernard de Rubeis, ont compris dans la collection de ses œuvres, un ouvrage en sept livres, intitulé : *De l'Éducation des princes* (*de Eruditione principum*). Aucun des anciens catalogues, ni aucun manuscrit connu ne l'attribue au saint docteur, et les critiques les plus autorisés sont d'accord pour le lui enlever. Le P. Échard pense que l'ouvrage appartient à Guillaume Pérault, de l'ordre des Frères Prêcheurs, qui a vécu dans la première moitié du XIIIe siècle[1].

Nous avons terminé la discussion de l'authenticité des ouvrages de saint Thomas; autant que nous l'avons pu, nous avons indiqué la date de leur composition. Reportons maintenant nos regards en arrière,

1. *Script. ord. Prædicat.*, p. 131 et sqq. Cf. *Hist. litt. de France*, t. XIX, p. 312 et suiv.

et essayons de résumer les détails qui précèdent, dans un tableau qui offrira la chronologie des œuvres du saint docteur.

Saint Thomas paraît pour la première fois sur la scène en 1243, au moment où, contre le vœu de sa famille, et malgré les machinations odieuses de ses frères, il s'engage, à peine âgé de seize ans ou au plus de dix-huit, dans l'ordre de Saint-Dominique; mais il n'a pas commencé à se faire un nom par ses écrits avant sa vingt-cinquième année. Jusque-là il étudie à l'université de Naples les belles-lettres et la logique sous les maîtres Pierre d'Hibernie et Martin; à Cologne et à Paris, sous la discipline d'Albert, il se familiarise avec la connaissance de l'Écriture et de la théologie, sans composer ou du moins sans publier aucun ouvrage. Le P. Touron prétend que ce fut à Cologne qu'il fit son premier Commentaire sur la *Morale* d'Aristote; mais cette opinion, répétée par quelques biographes récents, n'a d'autre base qu'un texte mal compris de Guillaume de Tocco.

En 1252, saint Thomas, âgé de vingt-cinq ou de vingt-sept ans, vient pour la seconde fois s'établir à Paris par l'ordre de ses supérieurs, et c'est alors que s'ouvre la féconde série des œuvres qui ont immortalisé son nom. Le premier de tous ses ouvrages est le Commentaire sur le Maître des sentences, résumé lumineux des leçons qu'il avait données de 1252 à 1254. Il le fait suivre à peu de distance de ses *Controverses sur la vérité*, au nombre de vingt-neuf

(*Quæstiones disputatæ de veritate*), de cinq *Questions Quodlibétiques* (*Quæstiones Quodlibetales*), du *Commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu* et de ses deux opuscules *de l'Être et de l'Essence* (*De Ente et Essentia*), et *des Principes de la nature* (*De Principiis naturæ*). Ce sont là les fruits de son premier enseignement. A ces ouvrages de métaphysique religieuse il mêle des écrits polémiques, et pour la défense de son ordre et de ses propres droits contre l'Université de Paris qui refuse aux religieux mendiants la faculté d'occuper des chaires publiques, il écrit son traité *Contre les adversaires du culte de Dieu et de la religion* (*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*) en réponse au livre de Guillaume de Saint-Amour *des Périls des derniers temps.* Enfin il réunit les matériaux de la *Somme contre les Gentils*, qu'il va entreprendre à la demande de Raymond de Pennafort pour combattre les erreurs des mahométans, des hérétiques et des philosophes.

Urbain IV étant monté en 1261 sur le trône pontifical, saint Thomas est rappelé en Italie. A Rome, Viterbe, Orviete, Anagni, Pérouse, il enseigne la théologie dans les maisons de l'ordre de Saint-Dominique. Il compose à la demande du souverain pontife sa *Chaîne d'or* (*Catena aurea in Matthæum, Marcum, Lucam et Joannem*), le traité *Contre les erreurs des Grecs* (*Contra errores Græcorum*) et l'*Office du Saint-Sacrement* (*Officium de festo Corporis Christi*). Il met la dernière main à la *Somme contre les Gentils*, com-

mente le livre de Job, écrit cinq nouvelles *Questions Quodlibétiques* et l'*Abrégé de théologie* adressé au F. Reginald (*Compendium theologiæ, ad F. Reginaldum*). Enfin il inaugure, par l'exposition de la *Métaphysique* et de la *Morale* d'Aristote, cette précieuse série de Commentaires qui devaient contribuer si utilement à réconcilier le Stagirite avec l'Église et à consolider son empire dans les écoles.

Sous le pontificat de Clément IV qui succède à Urbain, en 1265, Thomas continue de séjourner dans diverses villes d'Italie. Là, il jette les premières assises du monument qui doit surpasser, aux yeux de la postérité, tous ses autres écrits, la *Somme de théologie,* pendant qu'aux adversaires des ordres mendiants, et surtout à Gérard d'Abbeville qui soutient Guillaume de Saint-Amour rentré dans la lice, il oppose de nouvelles apologies de la vie spirituelle (*de Perfectione vitæ spiritualis; — Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*).

Mais Paris était le centre des études par excellence, et comme disent les historiens, la Cité des philosophes, *Civitas philosophorum*. Après la mort de Clément IV, saint Thomas reparaît sur le théâtre de ses premiers succès, et il y demeure depuis les derniers mois de l'année 1269 jusqu'à la fin de 1271, partagé entre les soins de l'enseignement et la composition de nouveaux ouvrages. A peine remonté dans sa chaire du couvent de la rue Saint-Jacques, il publie contre les partisans d'Averroës dans l'Université de

Paris son traité *de l'Unité de l'entendement* (*de Unitate intellectus contra Averroistas*), écrit ses dernières controverses sur les créatures spirituelles, et sur les vertus, commente l'Évangile selon saint Jean et les premières Épîtres de saint Paul, poursuit la *Somme de théologie*.

Enfin, en 1271, le saint docteur quitte la France pour n'y plus revenir, et se rend à Naples, où il est appelé à la demande du roi par ses supérieurs. Il enseigne à l'université de cette ville, établie depuis un demi-siècle, par Frédéric II, et qui, depuis sa fondation n'avait pas encore possédé un aussi grand maître. Grégoire X occupait alors la chaire de Saint-Pierre, où il venait de monter après un interrègne de trois ans. Sous son pontificat, saint Thomas rédige la dernière partie de la *Somme de théologie*, dans laquelle il traite des sacrements, et qui pour cette raison est désignée par quelques historiens sous le titre de *Sacramentelle*. Mais les événements ne permirent pas qu'il la conduisît au delà de la soixante-douzième question qui a pour objet la pénitence. Un concile devait se tenir au mois de mai 1274 dans la ville de Lyon. Saint Thomas, désigné pour y assister, quitte Naples à la fin de janvier et se dirige vers la France, en traversant l'Italie. Mais atteint par la maladie dans le cours du voyage, il s'arrête à l'abbaye de Fossa Nuova, de l'ordre de Cîteaux, dans le diocèse de Terracine. Ses souffrances aggravées par la fatigue ne l'empêchent pas de poursuivre les études de toute sa

vie, et d'une voix affaiblie il dicte une explication du Cantique des Cantiques qui n'est pas parvenue jusqu'à nous. Ce fut là sa dernière œuvre. Peu de jours après, il rendait le dernier soupir, en présence de la congrégation rassemblée, léguant à l'ordre de Saint-Dominique, avec le souvenir de ses vertus, d'immortelles compositions, véritable encyclopédie de la science religieuse, que le philosophe ne consulte pas avec moins de fruit que le théologien.

Nous avons sous les yeux le tableau de la vie littéraire et philosophique de saint Thomas; nous connaissons les ouvrages sortis de sa plume, et les principales circonstances dans lesquelles il les a écrits; nous pouvons maintenant aborder l'exposition de sa doctrine, en prenant pour point de départ, les œuvres dont nous avons reconnu l'authenticité.

SECTION TROISIÈME.

ANALYSE DE LA DOCTRINE DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

CHAPITRE PREMIER.

ESPRIT GÉNÉRAL DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS.

I. Portée de la raison. — II. Nécessité de la foi. — III. Rapports de la philosophie et de la théologie. — IV. Méthode philosophique.

Nous commencerons par faire connaître la doctrine de saint Thomas sur la portée et les limites de la raison, l'utilité de la foi, la mission propre de la philosophie et ses rapports avec la religion. Nous avons vu que ces délicates questions, agitées dès l'origine du christianisme par les Pères de l'Église, avaient aussi occupé les fondateurs de la scholastique, et qu'au XIe et au XIIe siècle, elles avaient figuré au premier rang dans la controverse entre Bérenger et Lanfranc, Abélard et saint Bernard. Le docteur Angélique les examine à son tour, au début de ses grands

ouvrages, avec le développement que leur importance réclamait. En cherchant tout d'abord de quelle manière il les a résolues, nous donnons pour préface à notre exposition le préambule même de la *Somme de théologie* et de la *Somme contre les Gentils*; nous restons fidèles à l'ordre suivi par saint Thomas, et, ce qui nous paraît capital, nous dégageons la pensée première qui anime et vivifie toutes les parties de sa doctrine. Les grandes écoles veulent être jugées par la tendance générale autant, et plus peut-être, que par les résultats particuliers de l'enseignement du maître. Avant de demander quelles sont leurs dernières conclusions, il faut savoir d'où elles viennent, au nom de quelle autorité elles se présentent, quelle part elles font à la raison humaine et à la foi. Tels sont les points principaux sur lesquels nous allons interroger le docteur Angélique.

I

Le propre de la sagesse, prise dans son sens le plus général [1], c'est, d'après saint Thomas, de connaître la fin des choses et de les conduire vers cette fin qui, pour elles, est le bien. Il y a plusieurs degrés

1 *C. Gentiles*, I. c. I : « Nomen simpliciter sapientis illi soli reservatur cujus consideratio circa finem universi versatur, qui etiam est universitatis principium.... Oportet.... ultimum finem universi esse bonum intellectus : hic autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa ejus finem et considerationem principaliter sapientiam insistere.... »

parmi les sciences, selon qu'elles poursuivent des fins plus ou moins élevées qui en supposent d'autres subordonnées ou supérieures. Mais celui-là mérite par excellence le nom de sage qui néglige les fins individuelles et qui recherche la fin universelle et suprême, c'est-à-dire la vérité, perfection dernière de l'entendement. La sagesse a donc pour objet la vérité, non pas certaine vérité particulière, mais cette vérité supérieure et divine qui est le fondement de toutes les autres vérités, le principe de toutes les essences. Son rôle consiste : 1° à la méditer et à l'enseigner ; 2° à détruire les erreurs opposées [1].

Parmi les diverses occupations des hommes, nulle autre ne surpasse la sagesse en perfection, en hauteur, en utilité, en agrément. En perfection : car la sagesse nous assure une part de la vraie béatitude. En hauteur : car elle donne à notre âme un trait de ressemblance avec la Divinité qui a tout fait sagement; et comme la ressemblance produit l'amour, elle unit à Dieu par l'amitié. En utilité : car elle conduit à la possession d'une vie immortelle. En agrément : car elle procure des jouissances et un contentement qui ne sont mêlés d'aucune amertume et d'aucun dégoût [2].

1. *C. Gentiles*, I, c. I : « Sicut sapientis est veritatem præcipue de primo principio meditari, et de aliis disserere, ita ejus est falsitatem contrariam impugnare.... »

2. *Ibid.*, c. II : « Inter omnia vero studia hominum, sapientiæ studium est perfectius, sublimius, et utilius, et jucundius. Probatur primo, etc., etc. »

Deux voies conduisent l'homme à la sagesse : la raison et la foi. Ce point est capital; ne craignons pas de multiplier les citations pour l'établir fortement :

« Nos croyances sur Dieu, dit saint Thomas, offrent un double mode de vérité. Il y a des vérités divines qui dépassent les forces de l'entendement humain, comme la trinité : il en est d'autres qui sont à la portée de la raison naturelle, comme l'existence et l'unité de Dieu, et celles de même ordre que les philosophes ont en effet démontrées, conduits par la lumière naturelle de la raison [1]. »

Nous trouvons au chapitre suivant cette même pensée exprimée à peu près dans les mêmes termes :

« Il y a deux modes de vérité dans l'intelligible divin : l'un que la raison peut atteindre, et l'autre qui excède sa portée naturelle [2]. »

Et un peu plus bas :

« Il est clairement démontré par ce qui vient d'être dit que l'occupation du sage doit être de méditer et

1. *C. Gentiles*, c. III : « Est autem in his quæ de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quædam namque vero sunt de Deo, quæ omnem facultatem humanæ rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quædam vero sunt, ad quæ etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum et alia hujusmodi : quæ etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis.... » Et plus loin dans le même chapitre : « Sunt igitur quædam intelligibilium divinorum quæ humanæ rationi sunt pervia; quædam vero quæ omnino vim humanæ rationis excedunt. »

2. *Ibid.*, c. IV : « Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quæ omne ingenium humanæ rationis excedit. »

de défendre contre l'erreur ces deux ordres de vérités divines, les unes accessibles à l'investigation de la raison, et les autres dépassant absolument sa portée. Quand je distingue deux ordres de vérités divines, je n'entends pas dire que cette distinction existe au regard de Dieu, qui est la vérité unique et simple; elle est purement relative à l'entendement humain, qui a deux manières de connaître les choses de Dieu[1]. »

Les passages que nous venons de citer sont tirés de la *Somme contre les Gentils*, c'est-à-dire d'un ouvrage dans lequel saint Thomas annonce dès les premières lignes que, s'adressant aux païens et aux philosophes, à des esprits qui n'admettent pas l'autorité de la révélation, il invoquera la raison naturelle à laquelle nous sommes tous obligés de nous soumettre, bien que dans les choses divines, elle n'ait, dit-il, qu'une portée limitée[2]. Mais les mêmes maximes se retrouvent dans tous les ouvrages du docteur Angélique.

Parmi un grand nombre de passages que j'ai recueillis, je me borne aux plus saillants.

1. *C. Gentiles,* c IX : « Ex præmissis igitur evidenter apparet sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum debere versari...; ad quarum unam investigatio rationis pertingere potest, alia vero omnem rationis excedit industriam. Dico autem duplicem veritatem divinorum, non ex parte ipsius Dei qui est una et simplex veritas, sed ex parte cognitionis nostræ quæ ad divina cognoscenda diversimode se habet. »

2. *Ibid.*, c. II : « Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur, quæ tamen in rebus divinis deficiens est.... »

Dans la *Somme de théologie*, part. I, q. II, art. 2, saint Thomas se demande si l'existence de Dieu peut être démontrée, et, après avoir établi qu'elle peut l'être, il ajoute :

« L'existence de Dieu et les autres vérités que nous pouvons connaître, comme dit l'Apôtre, par la raison naturelle, ne sont pas des articles de foi, mais les préambules de la foi, *non sunt articuli fidei, sed præambula ad articulos*. Car la foi présuppose les lumières naturelles, de même que la grâce présuppose la nature, et la perfection ce qui est perfectible[1]. »

Un peu plus loin, saint Thomas revient sur le même sujet, et il conclut de nouveau que nous pouvons connaître Dieu en cette vie par la raison qui s'élève de la vue des choses visibles jusqu'à leur auteur[2].

Ailleurs, parlant de la nécessité de la grâce, il s'exprime en ces termes :

« En thèse générale, pour connaître la vérité, l'homme ne peut se passer du secours de Dieu qui seul peut donner l'impulsion à son entendement. Mais il n'a pas toujours besoin d'une lumière nouvelle qui se surajoute à la lumière naturelle, *non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus nova illustratione superaddita naturali illustrationi* ; ce surcroît de lu-

1. *S. theol.*, I, q. II, art. 2 : « Sic enim fides præsupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile. »

2. *Ibid.*, *ibid.* : « Ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse.... » Cf. q. XII, art. 12.

mière n'est nécessaire que pour les choses qui surpassent la connaissance naturelle[1]. »

Enfin nous retrouvons la même doctrine et presque les mêmes expressions, lorsque saint Thomas parle des dons du Saint-Esprit :

« La raison reçoit de Dieu un double degré de perfection, une perfection naturelle proportionnée à la lumière naturelle, et une perfection surnaturelle qu'elle doit aux vertus théologales, la foi, l'espérance et la charité.... Relativement aux choses qui sont du domaine de la raison humaine, c'est-à-dire qui se rapportent à notre fin naturelle, l'homme peut agir par le jugement de la raison[2]. »

Ces textes, qu'il serait aisé de multiplier, sont décisifs. J'ajoute que, s'ils étaient moins précis et moins clairs, nous pourrions encore juger des sentiments véritables de saint Thomas sur la portée de l'esprit humain par les citations qui abondent dans ses ouvrages. Invoque-t-il seulement la sainte Écriture et la tradition de l'Église ? Elles sont sans doute pour lui la plus haute des autorités, mais elles ne sont pas la seule autorité, et il aime aussi à consulter la sagesse profane. Ouvrez ses livres; les noms des philosophes

1. *S.* 1ª 2ªᵉ, q. cix, art. 1. Cf. *In Boetium de Trinitate*, q. i, art. 1.
2. *S.* 1ª 2ªᵉ, q. lxviii, art. 2 : « Ratio hominis est perfecta dupliciter a Deo, primo quidem naturali perfectione, secundum scilicet lumen naturale rationis ; alio autem modo quadam supernaturali perfectione per virtutes theologicas.... Quantum ad ea quæ subsunt humanæ rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini, homo potest operari per judicium rationis.... »

en remplissent les pages. Il allègue Aristote aussi souvent que saint Paul, et il ne repousse même pas les écrivains, disciples du Coran, comme Avicenne et Averroès. Quelque sujet qu'il traite, et même dans les matières de la foi, il s'entoure d'autorités humaines, en témoignage de la confiance qu'il accorde à la raison naturelle dont les philosophes furent en quelque sorte les interprètes officiels; si bien que le dernier éditeur de ses œuvres, Bernard de Rubeis, a cru devoir prendre sa défense sous ce rapport contre Brucker, qui lui reproche d'avoir une théologie trop philosophique et à demi payenne[1]. Combien de pas nous avons faits depuis lors, et que nous sommes loin du temps où les théologiens se montraient moins rigoureux que les philosophes eux-mêmes envers la sagesse profane !

Mais comment saint Thomas aurait-il répudié l'usage de la raison? Qu'est-ce pour lui que cette faculté sublime? C'est l'impression, c'est le reflet de la lumière divine dans notre âme, *impressio divini luminis in nobis, refulgentia divinæ claritatis in anima*[2]; c'est l'illumination de Dieu, *illustratio Dei*. La lumière de

1 Rubeis, D. Thomæ Opp., t. XVI, Adm. præv., p. 31. Cf. Brucker, *Hist. crit. Philosoph.*, t. III, p. 805 : « Immodicus peripateticæ philosophiæ amor virum hunc superstitioso obsequio philosopho addictum seduxit, ut theologiæ vulneribus quæ præpostera philosophiæ commixtio inflixerat, nova adderet vulnera, sicque sacram doctrinam, vere faceret philosophicam, immo gentilem. »

2. S. 1ª 2ªᵉ, q. xci, art. 2; *In Psalm.* xxxv.

la raison, dit-il encore, cette lumière par laquelle nous connaissons les premiers principes de la vérité, est une clarté que Dieu répand sur nous; c'est une image de la vérité increéee qui se réfléchit dans notre intelligence[1]. Et ailleurs : « La certitude de la raison vient d'une lumière que Dieu nous donne intérieurement, et par laquelle Dieu parle en nous[2]. » Citons un dernier passage : « La lumière de la face de Dieu rayonne sur nous, dit le Prophète; c'est la lumière de la raison naturelle qui est l'image de Dieu[3]. »

Puisque telle est, selon saint Thomas, la nature de la raison, pouvait-il, après avoir attribué à nos facultés une si haute origine, ne pas admettre en elles le pouvoir de découvrir la vérité, je dis même dans l'ordre le plus élevé? Aussi déclare-t il, nous l'avons entendu, que l'homme, sans la foi, par les lumières naturelles, peut démontrer l'existence de Dieu.

II

Mais la dignité et la valeur des facultés humaines reconnues, il faut avouer aussi qu'elles sont bornées,

1. *De Verit.*, q. XI, art. 1, Rubeis, t. XVI, p. 389 : « Rationis lumen quo principia sunt nobis nota est nobis a Deo inditum, quasi quædam similitudo increatæ veritatis in nobis resultantis. »

2. *Ibid.*, p. 390 : « Quod aliquid per certitudinem sciatur est ex lumine rationis, divinitus interius indito quo in nobis loquitur Deus. »

3. *In Epist. Pauli* : « Signatum est super nos lumen vultus tui Domine : quod est lumen rationis naturalis in qua est imago Dei. » Cf. Le P. Gratry, *De la connaissance de Dieu*, P. II. c. II.

imparfaites, et que la condition de l'homme ici-bas serait misérable, s'il n'avait pas les lumières de la foi pour l'éclairer.

Le rôle de la foi, selon saint Thomas, est d'abord de suppléer à l'impuissance radicale où est la raison de découvrir par elle-même certaines vérités.

Cette impuissance peut se prouver de trois manières : 1° La sensation est le point de départ de la connaissance naturelle ; or, les choses sensibles n'étant pas adéquates à leur cause qui est Dieu, comment pourraient-elles donner la compréhension de l'essence divine, but suprême de la sagesse[1] ? 2° Il y a pour les différents êtres, selon leur nature, des degrés divers de connaissance, et de même que l'esprit du pâtre est étranger à une foule de notions que le philosophe possède, de même l'esprit de l'homme ignore naturellement plusieurs vérités que l'ange aperçoit et comprend. Le pâtre serait insensé de nier la science du philosophe parce qu'elle le dépasse ; mais, de son côté, le philosophe ne serait-il pas insensé pareillement, s'il rejetait les vérités surnaturelles connues des anges, et s'il n'avouait pas l'étroite portée de l'esprit humain mis en présence du mystère de l'infini[2] ? 3° A considérer

1. *C. Gentes*, I, c. III : « Ea quæ in sensum non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, ut in eis divina substantia videatur quid sit, cum sint effectus causæ virtutem non æquantes. »

2. *Ibid.* : « Adhuc ex intelligibilium gradibus est facile videre.... Rusticus nullo modo philosophiæ subtiles considerationes capere

les connaissances que la raison peut acquérir par elle-même, combien de défauts n'offrent-elles pas! Elles sont obscures, incomplètes, trop souvent incertaines. Mais si telle est notre ignorance à l'égard des choses visibles, qui donc s'étonnera que nous ne puissions pas atteindre avec nos seules forces les profondeurs invisibles de l'être divin[1] ?

Non-seulement la foi a son domaine propre, inaccessible à la raison; mais, pénétrant le domaine de la raison même, elle facilite la connaissance des vérités de l'ordre naturel. Comment et pourquoi? Parce que si la recherche de ces vérités était abandonnée à la raison seule, il en résulterait pour le genre humain les inconvénients que voici. D'abord, la connaissance de Dieu serait le privilége du petit nombre; car la plupart des hommes sont détournés de la recherche du vrai, soit par leur tempérament qui les dispose mal aux études sérieuses, soit par leurs occupations temporelles, qui ne leur laissent aucun loisir, soit par leur paresse native qui recule devant le travail et la réflexion, ces conditions premières du savoir. En outre,

potest; intellectus autem angeli plus excedit intellectum humanum quam intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotæ.... Multoque amplius intellectus divinus excedit angelicum quam angelicus humanum. »

1. *C. Gentes.* I, c. III : « Rerum sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum quas sensu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non possumus : multo igitur amplius illius excellentissimæ substantiæ transcendentis omnia intelligibilia, humana ratio investigare non sufficit. » Cf. *In Symbolum Expositio*, art. 1, Opp., Rubeis, t. VIII, p. 56.

ce petit nombre même d'intelligences privilégiées qui seraient capables de s'élever à la connaissance de la vérité par les lumières naturelles, n'atteindraient le but qu'après de longs circuits, tant à cause des pénibles efforts qu'une recherche aussi profonde exige, que par l'effet des passions qui agitent la jeunesse et qui ne permettent pas de se livrer utilement à l'étude, avant que leurs orages ne soient calmés. Enfin la faiblesse de notre jugement et les impressions sensibles qui achèvent de le corrompre, sont pour nous des occasions d'erreurs qui nuisent au succès de nos recherches. Les points mêmes les mieux démontrés restent douteux, quand on ignore la force de la démonstration, et les idées se troublent aisément quand on voit les doctrines les plus contradictoires tour à tour enseignées et combattues par ceux que le monde appelle des sages. La foi remédie à ces misères; elle ôte le labeur et les incertitudes de la science: elle la rend facile, prompte, assurée; elle la met à la portée de toutes les intelligences qu'elle établit d'une manière inébranlable dans la possession de la vérité divine[1].

La foi, selon saint Thomas, ne détruit pas la raison, elle accroît ses forces; elle agrandit sa portée; elle la développe, la complète et l'achève.

Le saint docteur exprime ces heureux effets dans une belle parole : « La science divine dans l'âme du Christ, dit-il, n'éteignait pas la science humaine,

1. *C. Gentes*, I, c. IV; *S. Theol.*, 2ª 2ªᵉ, q. II, art. 4; I, q. I, art. 1; *Comm. in M. Sent.*, I, Prol., q. II.

mais la rendait plus lumineuse[1]. » Ainsi, chez l'homme, la foi ajoute aux clartés de la raison.

La conséquence des maximes qui viennent d'être exposées, c'est l'accord essentiel des vérités révélées et des vérités connues par la lumière naturelle. Cette harmonie de la nature et de la grâce était contestée dès le XIIIe siècle, et quelques maîtres des écoles de Paris ne se bornaient pas à distinguer, mais séparaient profondément les deux règnes, soutenant qu'une même proposition peut être vraie au regard de la raison, et fausse au regard de la foi. Nous avons dit plus haut quelle amère douleur ces funestes maximes inspiraient à l'évêque de Paris, Étienne Tempier, qui les condamna en 1276, du haut de la chaire épiscopale; mais dejà le cri d'alarme avait été poussé par saint Thomas. Le docteur Angélique a consacré tout un chapitre de la *Somme contre les Gentils* à établir que la lumière naturelle ne peut être en opposition avec la lumière révélée :

« Il est constant, dit-il, que les notions premières que la raison naturelle porte en elle-même sont tellement certaines qu'il n'est pas possible d'en supposer la fausseté ; il n'est pas non plus permis de regarder comme faux ce que la foi nous enseigne, puisque tous les enseignements de la foi sont confirmés avec la plus entière évidence par le témoignage de Dieu lui-

1. *S.*, III, q. IX, art. 1 : « Minus lumen non offuscatur per majus, sed magis augetur, sicut lumen aeris per lumen solis. Et hoc modo lumen scientiæ non offuscatur, sed magis clarescit in anima Christi per lumen scientiæ divinæ. »

même. Conséquemment, comme il n'y a que le faux qui soit contraire au vrai, ainsi que cela résulte de leur définition, il ne se peut pas que les vérités de la foi soient contraires aux premiers principes connus par la raison naturelle[1].... La connaissance des principes que nous possédons naturellement, continue saint Thomas, nous vient de Dieu, puisque Dieu est l'auteur de notre nature. La divine sagesse possède donc en elle-même ces principes; d'où il suit que tout ce qui les contredit est en contradiction avec la sagesse divine et ne peut venir de Dieu[2].... Si nous avions des connaissances contradictoires qui nous vinssent de Dieu, elles empêcheraient notre esprit de connaître la vérité, ce que Dieu ne peut pas faire[3].... Parce que la foi surpasse la raison, quelques-uns supposent qu'elle est contraire à la raison; ce qui ne peut pas être[4]. »

1. *C. Gentes*, I, c. VII : « Ea quæ naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare; nec id quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum diffinitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis quæ ratio naturaliter cognoscit, prædictam veritatem fidei contrariam esse. »

2. *Ibid.*, *ibid.* : « Principiorum naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus sit auctor nostræ naturæ. Hæc ergo principia etiam divina sapientia continet. Quidquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinæ sapientiæ contrarium : non igitur a Deo esse potest. »

3. *Ibid.*, *ibid.* : « Si contrariæ cognitiones nobis a Deo immitterentur, ex hoc a veritatis cognitione intellectus noster impediretur; quod a Deo esse non potest. »

4. *Ibid.*, *ibid.* : « Quia superat rationem (verbum fidei), a nonnullis reputatur quasi contrarium; quod esse non potest.... »

Au XVIIe siècle, celui que j'appellerais le plus grand philosophe des temps modernes, si Descartes n'eût pas existé, Leibnitz se montrait l'interprète fidèle de cette doctrine de saint Thomas, lorsque, s'adressant à ceux qui mettaient la foi et la raison aux prises, il leur reprochait en ces termes si forts et si ingénieux de confondre ce qui est au-dessus de la raison et ce qui est contraire à la raison et de faire « combattre Dieu contre Dieu[1]. » A l'exemple de saint Thomas, Leibnitz concluait qu'il n'y a pas d'objections insolubles contre la foi, que celles qu'on élève peuvent être écartées, et, pour employer les expressions mêmes du docteur Angélique, que ce sont des raisons spécieuses et sophistiques que l'on a toujours moyen de détruire.

III

Il est aisé de comprendre maintenant quelle idée saint Thomas se formait de la philosophie, quel rang et quel degré d'importance il lui attribuait.

La philosophie, selon l'Ange de l'école, a pour domaine les vérités que la lumière naturelle peut découvrir. Elle est l'œuvre de la raison appliquée à la recherche de la vérité[2].

1. *Essais de Théod.*, Disc. sur la conf. de la foi et de la raison, § 39 : « Comme la raison est un don de Dieu aussi bien que la foi, leur combat ferait combattre Dieu contre Dieu. »

2. S., I, q. I, art. 1 : « Præter philosophicas disciplinas quæ ra-

Le philosophe traite souvent les mêmes questions que le théologien ; mais il les envisage à un autre point de vue. Les sciences ont, en effet, des procédés divers. Ainsi l'astronome et le physicien démontrent tous deux que la terre est ronde ; mais l'astronome le prouve par les mathématiques, c'est-à-dire par des calculs abstraits, tandis que le physicien invoque l'expérience. Le propre de la philosophie est d'envisager toutes choses au point de vue de la raison. Sa méthode consiste à s'appuyer sur des principes qui sont naturellement connus et à en tirer les conséquences[1].

La philosophie, selon saint Thomas, ne présuppose donc pas la théologie, mais comme la foi est distincte de la raison, de même il existe une science philosophique distincte de la doctrine sacrée. C'est la science

tione humana investigantur. » *S.*, I, q. I, art. 1: « Quæ (philosophicæ disciplinæ) sunt secundum rationem humanam inventæ. » *Ibid.* : « Præter philosophicas disciplinas quæ per rationem investigantur. » *Ibid.*, *ibid.* : « De quibus philosophicæ disciplinæ tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis. »

1. *Ibid.*, *ibid.* : « Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eamdem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda. Sed astrologus per medium mathematicum, id est, a materia abstractum ; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus de quibus philosophicæ disciplinæ tractant, secundum quod sunt cognoscibiles lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinæ revelationis. » *Ibid.*, art. 2 : « Duplex est scientiarum genus. Quædam enim sunt quæ procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometrica et hujusmodi. Quædam vero quæ procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiæ. »

que cultivèrent les sages du paganisme et que le génie d'Aristote a portée si haut, avant que Dieu eût envoyé son Fils pour enseigner et sauver le monde.

Lorsque la philosophie s'applique à l'étude des créatures, elle les envisage en elles-mêmes ; elle recherche leurs propriétés, et, sur la connaissance de ces propriétés, elle fonde des raisonnements qui l'élèvent à la connaissance du Créateur [1]. Sa fonction propre est d'éclairer l'homme sur ses fins naturelles, à la différence de la théologie qui le dirige vers sa fin surnaturelle et divine.

Mais, indépendamment de cette mission principale, la philosophie, selon saint Thomas, en a une seconde qui est de servir d'auxiliaire à la foi.

Le philosophe peut-il démontrer les vérités de foi? Non sans doute; mais il peut contribuer tantôt à les mettre mieux en lumière, tantôt à les défendre.

La science humaine, qui n'a pas le pouvoir de pénétrer la profondeur des mystères divins, est capable de résoudre les objections et les doutes de l'impiété.

« Puisque la foi repose sur une vérité infaillible, dit saint Thomas, et que d'une autre part il est impos-

1. *C. G.*, II, c. IV : « Alia et alia circa creaturas et Philosophus et Fidelis considerant : Philosophus namque considerat illa quæ eis secundam naturam propriam conveniunt, sicut igni ferri sursum; Fidelis autem ea solum considerat circa creaturas quæ eis conveniunt, secundum quod sunt ad Deum relata.... Philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis; Fidelis autem ex causa prima.... In doctrina philosophiæ quæ creaturas secundum se considerat, et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo.... »

sible de démontrer le contraire d'une vérité, il est de toute évidence que les prétendues difficultés qu'on élève contre la foi ne sont pas des démonstrations, mais des objections susceptibles d'être résolues[1]. »

Le saint docteur expose dans un autre passage la même pensée avec plus d'étendue :

« Dans les discussions contre les infidèles sur les matières de foi, il ne faut pas, dit-il, chercher à prouver la foi par des raisons directement concluantes. Ce serait en effet méconnaître la sublimité de la religion, qui dépasse l'entendement de l'homme et même celui des anges. Nous confessons la religion parce qu'elle est une révélation de Dieu. Toutefois, quand nous soutenons que nulle parole qui émane de la vérité suprême ne saurait être fausse, nous énonçons une maxime qui ne peut être contestée sérieusement. Il suit de là que, si d'une part la foi n'est pas susceptible d'être démontrée parce que sa hauteur excède la portée de l'entendement humain, d'autre part la vérité ne peut être combattue par des objections insolubles. Dans les controverses qui ont la religion pour objet, le champion de la foi doit donc s'attacher non à la prouver, mais à la défendre. C'est pourquoi l'apôtre saint Pierre n'a pas dit : « Soyez prêts à prou- « ver, » mais « Soyez prêts à donner satisfaction, »

1. *S. Th.*, I, q. I, art. 8 : « Cum fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quæ contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta. »

c'est-à-dire à montrer par des arguments raisonnables que les enseignements de la foi ne sont pas faux [1]. »

Appliquons cette règle, par exemple, au dogme de la Trinité. Le philosophe, par les lumières de la raison naturelle, peut-il démontrer un Dieu unique en trois personnes? Plusieurs l'ont tenté et ils ont échoué, non sans dommage pour la foi. « Celui, dit saint Thomas, qui essaye de prouver rationnellement la Trinité, compromet la foi de deux manières : 1° il déroge à sa dignité, qui est d'avoir pour objet des choses invisibles et au-dessus de la portée de l'intelligence humaine; 2° il détourne les autres de la religion, en prêtant à rire aux infidèles par la faiblesse de ses arguments, d'où on pourrait conclure que notre croyance ne repose pas sur des bases solides. » Que peut donc le philosophe? Il peut essayer d'établir que le dogme ne renferme ni impossibilité, ni répugnance, et pour cela il peut rassembler les analogies que les créatures présentent et les faire servir à donner une idée des personnes divines [2].

La *Somme contre les Gentils* est là pour témoigner tout ce que peut la philosophie mise avec sobriété et patience au service de la religion. Quel est, en effet, le but de saint Thomas dans cet admirable ou-

1. *Declaratio quorumdam artic. contra Græcos*, etc. Opusc., III; edit. Rubeis, Op. II, t. XIX, p. 28, c. II.

2. S., I, q. XXXII, art. 1; q. XXXIX, art. 5; I, dist. 3, q. I, art. 4; *de Veritate*, q. X, art. 13.

vrage? Il veut manifester, selon ses forces, la vérité catholique, en écartant avec les armes de la science humaine les erreurs qui y sont opposées. C'est ainsi que, pratiquant ce qu'il avait lui-même enseigné, il a élevé en l'honneur du christianisme un monument immortel qui doit surtout sa solidité à l'alliance de la raison et de la foi.

Mais gardons-nous d'altérer ici la pensée de saint Thomas, et n'exagérons pas la portée qu'il attribue à la philosophie.

De même qu'il élève la foi au-dessus de la raison, de même, en regard, et au-dessus de la philosophie, il conçoit la théologie ou la science sacrée.

La prééminence de la théologie résulte : 1° de la hauteur de son objet, qui est Dieu même; 2° de la certitude irréfragable de ses conclusions, qui reposent immédiatement sur la révélation divine; 3° de l'excellence pratique de ses fruits, qui sont la béatitude éternelle [1].

Les autres sciences, au regard de la théologie, ne sont que des servantes dont elle se sert de la même manière que les architectes se servent de ceux qui sont sous leurs ordres, ou que les magistrats emploient les soldats; non qu'elle ne se suffise pas à elle-même, mais parce qu'elle doit s'accommoder à la faiblesse de notre esprit qui s'élève d'autant plus facilement à l'intelligence des mystères

1. *S. Theol.*, I, q. I, art. 5.

divins, qu'il est déjà éclairé par la lumière de la raison [1].

Ainsi, la distinction logique et l'identité réelle des vérités révélées et de la vérité naturelle; comme conséquences, l'accord de la raison et de la foi, de la théologie et de la philosophie, mais la subordination de la philosophie à la théologie, de la raison à la foi : tel est le point de départ de saint Thomas, tel est l'esprit général de sa doctrine. Pour achever de bien la caractériser, il faudrait maintenant parler de la méthode qu'il a suivie. Peu de mots y suffiront.

IV

La méthode de saint Thomas, évidemment, n'est pas celle dont Bacon a tracé les règles, et que la philosophie moderne a inaugurée d'une manière si éclatante, en un mot, la méthode expérimentale. Ce n'est pas qu'il n'eût sérieusement réfléchi sur la nature de l'homme, qu'il ne connaisse à fond ses passions, ses vertus et ses vices, et que dans la description qu'il en donne il ne fasse preuve du talent d'observer le plus délicat et le plus exact. Mais, quel-

1. S., I, q. I, art. 5 : « Utitur eis tanquam inferioribus et ancillis, sicut architectonicæ utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utatur eis, non est propter defectum vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectus nostri qui ex his quæ per naturalem rationem ex qua procedunt aliæ scientiæ, cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quæ sunt supra rationem. »

ques richesses de ce genre que la *Somme de théologie* renferme, il est avéré pour tout le monde que l'étude des faits moraux n'est ni le procédé habituel du docteur Angélique, ni le point de départ de sa philosophie.

La méthode de saint Thomas diffère également de la méthode purement déductive, qui pose des vérités générales et qui en fait sortir les conséquences les plus éloignées. Cette méthode, si chère à Spinoza, n'était pas entièrement inusitée au moyen âge, et nous la trouvons pratiquée dans un ouvrage qui fut accueilli au commencement du XIII[e] siècle avec beaucoup de faveur, le livre de *l'Art de la foi catholique*, attribué à Alain de Lille [1]. Alain y démontre le christianisme à la manière des géomètres, c'est-à-dire il pose des définitions et des axiomes, énonce des théorèmes et les démontre, en dégage les corollaires et les scolies, et fait généralement servir les premières vérités qu'il a prouvées à en établir de nouvelles. Mais, bien que cette voie présente de l'analogie avec celle qui a été suivie par saint Thomas, cependant elle s'en écarte en plusieurs points ; car chez saint Thomas on ne trouve énoncés ni axiomes, ni définitions, ni théorèmes, ni corollaires, mais seulement des questions, des réponses et des objections.

La méthode de l'Ange de l'école est caractérisée et même déterminée par son but. Il semble qu'elle n'ait

1. Publié par B. Pez, *Thes. Anecd. Nov.*, t. I, p. II, p. 476-504; Cf. *Hist. litt. de la France*, t. XVI, p. 415.

pas été conçue, ni calculée pour une autre fin que la discussion. Former comme un inventaire de toutes les difficultés et de tous les doutes que la curiosité subtile de l'esprit humain peut inventer; en regard de chaque difficulté placer la réponse précise qui éclaircit et qui fixe l'incertitude; soutenir et confirmer ces réponses par l'examen rapide, mais sérieux, de la doctrine opposée : voilà le dessein que poursuivait saint Thomas. Il est résulté de là que toutes les vérités qu'il se propose d'établir se présentent à lui sous la forme d'une question à résoudre. S'il connaît des arguments pour la négative, il les expose; s'il en connaît pour l'affirmative, il les rappelle également; il donne ensuite sa propre solution qu'il justifie, soit par des arguments nouveaux, soit en détruisant les objections des adversaires. Le débat, dégagé de tout accessoire étranger, est ramené à sa forme la plus simple, et comme il est impossible d'asseoir une conclusion régulière autrement que sur des prémisses dont l'une est nécessairement une vérité générale, la forme la plus simple se trouve être ici la forme pure de la déduction, c'est-à-dire le syllogisme : de là naissent les analogies que nous signalions tout à l'heure entre la méthode géométrique et celle de saint Thomas. Les trois parties de la *Somme* comprennent au delà de cinq cents questions principales, divisées en plus de deux mille six cents articles ou questions secondaires, qui sont traitées selon les règles que nous venons de décrire.

Mais ce n'est pas seulement dans la *Somme de théologie* que ces règles sont suivies : on les retrouve dans le *Commentaire sur le Maître des sentences*, dans les *Questions quodlibétiques*, et même dans la *Somme contre les Gentils*, bien que, dans ce dernier ouvrage, l'application en soit peut-être moins apparente.

Au siècle de saint Thomas, cette méthode n'était pas entièrement nouvelle. Abélard l'avait tout au moins ébauchée lorsque, dans le *Sic* et le *non*, il interrogeait la tradition ecclésiastique sur les points les plus épineux de la controverse religieuse, et mettait en présence les réponses contradictoires extraites des saints Pères. Avec plus d'autorité et de succès, Pierre Lombard avait suivi la même voie. Que trouvons-nous dans le *Livre des Sentences ?* Une suite d'affirmations opposées, toutes accompagnées de textes à l'appui, et qu'il aurait suffi de mettre sous la forme de questions pour devancer la méthode des scolastiques de l'âge suivant. Que l'exemple de Pierre Lombard ait porté ses fruits, on n'en saurait douter; car, dès la première partie du XIIIe siècle, nous voyons les théologiens diviser en questions les sujets qu'ils traitent, et donner même ce titre de *Questions* à leurs ouvrages. Sans parler d'Albert le Grand, il suffira de nommer son disciple Jean de la Rochelle, Henri de Gand, Siger de Brabant, etc. Saint Thomas s'est conformé à la méthode en usage de son temps; mais il ne s'est pas borné au rôle d'imitateur; il a

réformé et amélioré la tradition de l'école, comme il nous l'apprend lui-même dans le prologue de la *Somme de théologie* :

« Notre but dans cet ouvrage, dit-il, est d'exposer tout ce qui regarde la religion chrétienne de la manière la plus convenable pour l'instruction de ceux qui sont au début de la carrière ; car nous avons remarqué que les jeunes élèves en théologie trouvent beaucoup de difficultés dans les divers traités dont ces matières ont été l'objet. Tantôt on multiplie inutilement les questions, les articles et les arguments ; tantôt, au lieu de présenter dans un ordre logique les choses qu'il est nécessaire de savoir, on attend que l'explication d'un texte ou les incidents de la controverse fournissent l'occasion d'en traiter. En nous efforçant d'éviter ces défauts et tous les autres du même genre, nous essayerons, confiant dans le secours d'en haut, d'exposer tout ce qui concerne la science sacrée aussi clairement et aussi brièvement que notre sujet le comportera [1]. »

1. *S. Theol.*, Prol. : « Propositum nostræ intentionis in hoc opere est ea quæ ad christianam religionem pertinent eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium. Consideravimus namque hujus doctrinæ novitios in iis quæ a diversis scripta sunt plurimum impediri, partim quidem propter multiplicationem inutilium quæstionum, articulorum et argumentorum ; partim etiam quia ea quæ sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinæ, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se præbebat occasio disputandi ; partim quidem quia eorumdem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum. » Nous suivons en

Il est permis de conjecturer, d'après les expressions de saint Thomas, ou plutôt il résulte de ces expressions mêmes, que la réforme qui lui est due a consisté dans une distribution mieux ordonnée, et dans le progrès de l'exposition devenue plus claire en devenant moins diffuse. Quand on considère les ouvrages de la même époque, on est frappé du désordre qui y règne et de la prolixité des développements que reçoit chaque démonstration. La *Somme de théologie* est exempte de ces défauts. Les questions y sont rangées dans un ordre à peu près irréprochable; elles sont traitées d'une manière plus correcte, et, bien qu'on puisse regretter l'extrême aridité de la méthode, on doit reconnaître que la méthode étant une fois donnée, l'auteur en a tiré le meilleur parti possible. Ajoutons qu'il n'est pas très-rare de trouver chez saint Thomas des passages dans lesquels l'austérité de l'exposition s'adoucit, le style s'échauffe, ses formes tendent à s'élargir, et qui laissent entrevoir, sous les froides analyses du logicien, le cœur même de l'homme et les élans contenus de son ardente piété.

Il serait superflu d'insister davantage sur cette vue générale de la doctrine de saint Thomas. Entrons main-

général l'exacte traduction que M. l'abbé Drioux publie depuis 1852, et qui est déjà parvenue à sa seconde édition; mais dans le passage que nous venons de citer, l'habile interprète s'est mépris, selon nous, en traduisant *secundum quod requirebat librorum expositio* par *les exigences littéraires du plan de leur ouvrage;* le vrai sens nous paraît être *l'explication des textes.*

tenant dans le détail de ses opinions, et voyons ce qu'il a pensé sur les grands sujets qui occupent à la fois les théologiens et les philosophes : Dieu, l'âme, la fin dernière de l'homme, les devoirs, les bases de la société.

CHAPITRE II.

THÉODICÉE DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

I. Démonstration de l'existence de Dieu. — II. Attributs de Dieu. — III. Doctrine de la création. — IV. Du gouvernement de la Providence. — V. Origine du mal.

Une des œuvres les plus dignes d'attention qui soient sorties de la plume de saint Thomas, est ce traité de l'*Être et de l'essence* qu'il composa, au témoignage de tous ses biographes, dans les premières années de son enseignement[1].

Il y examine le problème de l'existence sous la forme que ce problème avait au XIIIe siècle, c'est-à-dire dans ses rapports avec l'individualité dont il étudie les caractères et le principe au sein des substances composées, chez les anges et en Dieu. Ce qui n'est pas moins remarquable que le fond des conclusions, c'est la marche générale de l'ouvrage. Saint Thomas traite d'abord des objets sensibles et de l'homme; il parle ensuite des anges et de Dieu; et pourquoi? Il nous le dit lui-même; parce que cette

1. Voy. plus haut, 2e section, c. II et VII.

marche est plus facile, et qu'il est plus sage et plus convenable de commencer la recherche de la vérité par l'étude des choses qui sont à notre portée, *a facilioribus convenientior fit disciplina*[1].

Ailleurs, saint Thomas n'est pas moins explicite. Ainsi, dans le Commentaire sur le *Livre des Causes*, rappelant l'exemple des anciens philosophes, « Ils débutaient, dit-il, par la logique, parce qu'elle fait connaître la méthode des sciences; ils allaient de la logique aux mathématiques que l'enfance elle-même peut comprendre, puis à la philosophie naturelle qui suppose l'expérience que donnent les années; ils n'abordaient que plus tard la morale, étude au-dessus de la portée de la première jeunesse; ils terminaient par la science divine ou des causes premières[2]. »

Enfin, au second livre de la *Somme contre les Gentils*, nous lisons ces mots : « Pour la philosophie qui considère les créatures en elles-mêmes, et qui, de là, conduit l'homme à la connaissance de la Divinité, la

1. *De Ente et Essentia*, c. II : « Quia illarum substantiarum essentiæ sunt nobis magis occultæ, ideo ab essentiis compositorum incipiendum est, ut a facilioribus convenientior fiat disciplina. »

2. In lib. *De Causis exposit.*, lect. 1 : « Scientiam de primis causis ultimo ordinabant (philosophi), cujus considerationi ultimum tempus suæ vitæ deputarent. Primo quidem incipientes a logica, quæ modum scientiarum tradit. Secundo procedentes ad mathematicam, cujus etiam pueri possunt esse capaces. Tertio ad naturalem philosophiam, quæ propter experientiam tempore indiget. Quarto ad moralem philosophiam, cujus juvenis auditor conveniens esse non potest. Ultimo autem scientiæ divinæ insistebant, quæ considerat primas entium causas. »

première étude est celle des créatures, la dernière est celle de Dieu : *Prima est consideratio de creaturis, et ultima de Deo*[1]. »

Quiconque ne verrait que ces passages supposerait que, chez saint Thomas, l'étude des existences créées est la préface habituelle de la science du Créateur, et qu'il a considéré la psychologie comme le point de départ nécessaire et la base de la théodicée. Mais la lecture de ses grands ouvrages ne laisse pas subsister un tel soupçon. Il n'en est pas un seul, en effet, qui ne s'ouvre par la discussion de l'existence et des attributs de Dieu. Saint Thomas, qui est théologien avant tout, suit l'ordre des existences et non pas l'ordre de la connaissance. Il pose d'abord la cause première qui a créé tout ce qui est; il montre comment cette cause a produit et conserve toutes choses ; à mesure qu'il pénètre l'étendue et la fécondité de sa puissance, il décrit ses œuvres, d'abord les purs esprits, puis les âmes. Il s'arrête devant l'âme humaine dont il démontre la nature spirituelle, et analyse les facultés. Il se demande ensuite quelle est la fin de l'homme, et quels sont ses devoirs; il étudie les diverses questions de la morale, d'abord d'une manière générale, et ensuite au point de vue de nos obligations particulières. Telle est la marche inva-

1. *C. Gentes*, II, c. IV. Cf. *In lib. Boetii de Trinitate*, Opp. Rubeis, t. VIII, p. 327 : « Oportet quod secundum naturalis cognitionis progressum ratio a posterioribus in priora deveniat et a creaturis in Deum. »

riable de saint Thomas, soit qu'il écrive pour les théologiens de profession tels que lui, soit qu'il s'adresse aux infidèles et aux philosophes, comme il l'a fait dans la *Somme contre les Gentils*. Devant cet exemple éclatant et répété, il ne nous est pas permis de nous autoriser de quelques paroles isolées qui semblent indiquer un ordre différent : on nous reprocherait justement d'imposer sans aucun droit au théologien du XIIIe siècle la méthode et les idées des philosophes contemporains. Bornons-nous à prendre pour règle les ouvrages du saint docteur qui ont fait sa gloire, et puisqu'il a constamment débuté par la théodicée, commençons avec lui par cette partie l'analyse de sa philosophie.

Il y a trois points à noter dans tout système de théodicée : 1° la démonstration de l'existence de Dieu; 2° la démonstration des attributs divins; 3° les rapports de Dieu et du monde.

I

Sur le premier point, saint Thomas s'inspire à la fois d'Aristote et du texte célèbre de saint Paul : « Dieu invisible est connu par ses effets visibles; *Invisibilia Dei, a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*[1]. » Aristote part de ce fait que, dans l'univers, il y a du mouvement, et il en

1. *Rom.*, c. I, v. 20.

conclut qu'il existe un premier moteur immobile[1]. En d'autres termes, Aristote remonte des phénomènes à leur cause, du contingent au nécessaire, du relatif à l'absolu. C'est exactement la même méthode que saint Thomas suit et qu'il enseigne par préférence à tout autre procédé. Ainsi, il condamne et les théologiens qui considèrent l'existence divine comme une vérité de foi que la raison ne peut pas prouver, et ceux qui en supposent la connaissance gravée si fortement dans l'esprit de l'homme qu'elle porte, pour ainsi dire, sa preuve avec elle-même, comme le voulait saint Anselme. Aux premiers il rappelle que les causes peuvent être connues par leurs effets, et que la plupart des philosophes ont cherché à découvrir dans les œuvres de Dieu les traces de ses perfections. Aux seconds il oppose les erreurs dont la nature divine est l'objet de la part d'un grand nombre d'esprits, et qui montrent que si l'idée de Dieu a été gravée dans toutes les intelligences, elle y est tellement obscurcie et défigurée, que pour la dégager de ces ombres, pour la rendre à sa pureté première, et en tirer des conclusions certaines, il faut un vigoureux effort de raisonnement. Enfin, développant la doctrine péripatéticienne et l'enseignement de l'Apôtre des nations, saint Thomas présente cinq preuves de l'existence divine dont la première, de son propre aveu, la plus manifeste, est tirée du mouvement,

1. Voy. le XII[e] livre de la *Métaphysique*, c. VI : Καὶ ἔστι τι ἀεὶ κινούμενον κίνησιν ἄπαυστον.... Ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ

et les quatre suivantes reposent également sur les données expérimentales. Mais, au lieu d'une rapide analyse toujours incomplète, je crois préférable de citer le chapitre entier de la *Somme de théologie*, qui concerne l'existence de Dieu; ce sera d'ailleurs une occasion pour le lecteur de faire connaissance avec le style et la méthode de notre philosophe [1].

« Dieu existe-t-il? *An Deus sit?* Sur ce point, trois questions se présentent : 1° L'existence de Dieu est-elle évidente par elle-même? 2° Peut-elle être démontrée? 3° Dieu existe-t-il?

« Article 1er. — L'existence de Dieu est-elle évidente par elle-même?

« Ceux qui le soutiennent procèdent ainsi :

« 1. Il semble évident en soi que Dieu est. Car on appelle évidentes par elles-mêmes les vérités dont la connaissance est naturellement en nous, comme les premiers principes. Or, ainsi que l'enseigne saint Jean Damascène (*de Fid. orthod.*, l. I, c. I et III), la notion de l'existence de Dieu est naturelle à tous les esprits. Donc l'existence de Dieu est évidente par elle-même.

« 2. En outre, on appelle aussi évidentes en soi toutes les vérités qu'on admet aussitôt que le sens des termes qui les expriment est connu. C'est ce

1. S. *Theol.*, I, q. II. Ce morceau a déjà été cité par le P. Gratry, au premier volume de son bel ouvrage *De la connaissance de Dieu*. Nous nous sommes servi concurremment de la traduction du savant oratorien et de celle de M. l'abbé Drioux.

genre d'évidence qui, selon Aristote, appartient aux premiers principes de la démonstration (*Anal. Post.*, I, c. II). Car, dès que nous savons ce que c'est que le tout et ce que c'est que la partie, aussitôt nous savons que le tout est plus grand que la partie. De même, dès qu'on sait la signification du mot *Dieu*, on sait aussitôt que Dieu existe; car ce nom signifie une chose telle qu'on ne peut pas en imaginer une plus grande. Or, ce qui existe tout à la fois dans la réalité et dans l'intelligence est plus grand que ce qui existe seulement dans l'intelligence. C'est pourquoi, Dieu étant dans l'intelligence puisqu'elle comprend le nom de Dieu, on doit conclure qu'il existe aussi dans la réalité. Donc l'existence de Dieu est évidente par elle-même.

« 3. En outre, il est en soi évident que la vérité existe. En effet, celui qui nie l'existence de la vérité accorde que la vérité n'existe pas; car, si la vérité n'existe pas, il est vrai qu'elle n'existe pas. Mais s'il y a quelque chose de vrai, donc la vérité existe. Or, Dieu est la vérité même, d'après ces paroles (*Joan.* XIV, 6) : « Je suis la voie, la vérité et la vie. » Donc il est évident que Dieu est.

« En faveur de la négative, on oppose que personne ne peut penser le contraire de ce qui est évident en soi, comme le dit Aristote (*Metaph.* IV, text. 9; *Anal. Poster.*, I, text. 5) au sujet des premiers principes de la démonstration. Or, on peut penser le contraire de cette proposition : Dieu est, selon ces paroles du Psalmiste (*Psalm.* LII, 1) : « L'insensé a dit dans son cœur : Il

« n'y a pas de Dieu. Donc l'existence de Dieu n'est « pas évidente par elle-même. »

« Je réponds qu'une vérité peut être évidente par elle-même de deux manières. Elle peut l'être en soi, et non par rapport à nous; elle peut l'être en soi et par rapport à nous tout ensemble. Ainsi, une proposition est évidente par elle-même quand l'attribut ou le prédicat est renfermé dans la définition du sujet comme celle-ci : L'homme est un être animé, car la propriété d'être animé fait partie de l'essence de l'homme. Quand chacun connaît l'attribut et le sujet d'une proposition, elle sera pour chacun évidente par elle-même. C'est ce qui arrive pour les premiers principes des démonstrations dont les termes sont des noms communs que personne n'ignore, telles que l'être et le non être, le tout et la partie. Mais si vous ne connaissez ni le sujet ni le prédicat d'une proposition, elle pourra bien au fond être évidente par elle-même, mais elle ne le sera pas pour vous qui ignorez son sujet et son prédicat. C'est pourquoi il arrive, comme le remarque Boèce (*de Hebdomad.*), que l'entendement conçoit certaines vérités générales qui ne sont évidentes par elles-mêmes que pour les philosophes, celle-ci, par exemple : Il n'y a pas de lieu pour les êtres spirituels. Je dis donc que cette proposition : *Dieu existe*, prise en elle-même, est évidente, parce que le prédicat est identique au sujet; car Dieu est son être, comme nous le démontrerons. Mais, parce que nous ne savons pas ce qu'est Dieu, cette proposition

n'est pas pour nous d'une évidence immédiate; mais elle demande à être démontrée par des intermédiaires qui sont plus évidents par rapport à nous, bien que, par eux-mêmes, ils le soient beaucoup moins, c'est-à-dire par les effets visibles de la puissance de Dieu.

« A la première objection il faut répondre que nous avons naturellement une connaissance générale et confuse de l'existence de Dieu, en ce sens que Dieu est le souverain bonheur de l'homme; car l'homme désire naturellement ce qui doit le rendre heureux, et ce qu'il désire naturellement il le connaît aussi naturellement. Mais ce n'est pas là précisément connaître que Dieu existe, pas plus que je ne connais Pierre lorsque je vois quelqu'un qui vient, bien que celui qui arrive soit Pierre lui-même. Et, de fait, il y a beaucoup de personnes qui placent le bonheur ou la béatitude de l'homme, celles-ci dans les richesses, celles-là dans la volupté, d'autres ailleurs.

« Il faut répondre au second argument, que celui qui entend prononcer le nom de Dieu ne comprend peut-être pas par ce mot une chose si grande qu'on ne peut rien imaginer de plus grand, puisqu'il en est qui ont cru que Dieu était corporel. Supposé même que tout le monde attache cette signification au mot Dieu, et entende par là tout ce qu'on peut imaginer de plus grand, il ne s'ensuit pas pour cela qu'on admette qu'un tel être existe en effet réellement dans la nature, et non pas seulement dans l'intelligence. Pour soutenir qu'il existe dans la réalité, il faut

prouver que la réalité comprend un être si grand que la pensée ne peut rien concevoir au delà ; ce que n'accordent pas ceux qui nient l'existence de Dieu.

« Quant au troisième argument, il est sans doute manifeste que la vérité, prise d'une manière générale, existe; mais l'existence de la vérité première n'est pas, par rapport à nous, une chose qui soit évidente par elle-même.

« Art. 2. — Peut-on démontrer l'existence de Dieu?

« Ceux qui le contestent procèdent ainsi :

« 1. Il semble qu'on ne puisse démontrer l'existence de Dieu; car l'existence de Dieu est un article de foi. Or, les choses qui sont de foi ne sont pas susceptibles d'être démontrées, parce que la démonstration fait savoir, tandis que la foi a pour objet ce qu'on ne voit pas, comme le dit l'Apôtre (*Hebr.* xi, 1). Donc l'existence de Dieu ne peut se démontrer.

« 2. En outre, l'élément nécessaire de la démonstration est la définition de l'essence. Or, nous ne pouvons pas savoir de Dieu ce qu'il est, mais seulement ce qu'il n'est pas, comme dit saint Jean Damascène (*de Orthod. Fid.*, l. I, c. iv). Donc nous ne pouvons démontrer l'existence de Dieu.

« 3. En outre, si l'on démontrait l'existence de Dieu, ce serait uniquement d'après ses effets. Or, il n'y a pas de proportion entre Dieu et ses effets, puisqu'il est infini et que ses effets sont finis, et qu'il n'y a pas de proportion du fini à l'infini. Aucune

cause ne pouvant être démontrée par un effet qui ne lui est pas proportionné, il semble donc qu'on ne puisse pas démontrer l'existence de Dieu.

« Mais on peut alléguer en sens contraire ces paroles de saint Paul (*Rom.* I, 20) : « Ce qu'il y a d'invisible « en Dieu, les créatures visibles nous l'ont fait con- « naître. » Proposition qui serait fausse si l'existence de Dieu ne pouvait pas être démontrée par ses œuvres; car la première chose que l'on puisse apercevoir dans un être, c'est son existence.

« Je réponds qu'il faut distinguer deux sortes de démonstrations : l'une procédant de la cause, de ce qui est antérieur en soi, appelée démonstration *propter quid ;* l'autre procédant de l'effet, de ce qui n'est antérieur que par rapport à nous, appelée démonstration *quia.* Quand un effet nous est plus connu que sa cause, nous partons de l'effet pour arriver à la connaissance de la cause. Ainsi, d'après un effet, on peut démontrer l'existence de sa cause propre, pourvu toutefois que cet effet nous soit plus connu que sa cause. Car l'effet dépendant de la cause, du moment qu'il existe, il est nécessaire que la cause ait existé préalablement. Par conséquent l'existence de Dieu, qui n'est pas en soi évidente par rapport à nous, peut nous être démontrée par les effets que nous connaissons.

« Il faut répondre au premier argument que l'existence de Dieu et les autres vérités divines que nous pouvons connaître de lui par la raison naturelle, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* I, v. 20), ne sont pas des ar-

ticles de foi, mais les préambules de la foi. Car la foi suppose les lumières naturelles comme la grâce suppose la nature, et comme la perfection suppose ce qui est perfectible. Rien n'empêche cependant que ce qui est en soi susceptible d'être su et démontré, ne soit accepté comme article de foi par celui qui ne saisit pas la démonstration.

« Il faut répondre au second argument que quand on démontre la cause par ses effets, il est nécessaire pour établir l'existence de la cause, de s'appuyer sur l'effet, au lieu de partir de la définition de la cause elle-même, et c'est ce qui arrive surtout lorsqu'il s'agit de Dieu. En effet, pour prouver qu'une chose est, il faut prendre pour moyen de démonstration, le sens qu'on attache à son nom, et non pas la définition de l'essence de la chose elle-même, puisque c'est seulement après avoir reconnu l'existence d'une chose, qu'on examine ce qu'elle est. Or, les noms que nous donnons à Dieu sont, comme nous le ferons voir, empruntés de ses effets. Par conséquent, en prouvant l'existence de Dieu par ses effets, nous pouvons prendre pour moyen de démonstration le sens de ce mot *Dieu*.

« Il faut répondre au troisième argument que, par des effets sans proportion avec une cause, il n'est pas possible de connaître parfaitement cette cause. Mais la connaissance de l'effet suffit, en tout cas, pour démontrer que sa cause est, comme nous l'avons dit dans le cours de cet article. Ainsi nous pouvons démontrer l'existence de Dieu par ses

effets, bien que nous ne puissions pas par le même moyen le connaître parfaitement dans son essence.

« Art. 3. — Dieu existe-t-il?

« Ceux qui le contestent procèdent ainsi :

« 1. Il semble que Dieu n'existe pas. Car si, de deux contraires, l'un est infini, l'autre est totalement détruit. Or par le nom de Dieu, on entend le bien infini. Par conséquent, si Dieu existe, le mal ne doit pas exister. Mais par le fait il y a du mal dans l'univers; donc Dieu n'existe pas.

« 2. En outre, ce qui peut être l'œuvre de principes peu nombreux ne doit pas être rapporté à un plus grand nombre. Or il semble que tout ce que nous voyons dans le monde pourrait être produit par d'autres principes, dans l'hypothèse où Dieu n'existerait pas. Ainsi les choses naturelles seraient ramenées à un principe unique qui est la nature, et celles qui résultent de notre liberté seraient ramenées également à un principe unique qui est la raison ou la volonté humaine. Donc il n'est pas nécessaire d'admettre l'existence de Dieu.

« Mais on oppose en sens contraire ces paroles que l'Écriture (*Exod.* III, 14) met dans la bouche de Dieu : « Je suis celui qui suis. »

« Je réponds qu'on peut démontrer l'existence de Dieu de cinq manières :

« La première preuve et la plus évidente est celle qu'on tire du mouvement.

« Il est certain, et les sens le constatent, que dans ce monde, il y a des choses qui sont mues. Or tout objet mû reçoit le mouvement d'un autre. Aucun être en effet n'est mû qu'autant qu'il était en puissance par rapport au mouvement; et, en sens inverse, une chose n'en meut une autre, qu'autant qu'elle est elle-même en acte, puisque mouvoir n'est pas autre chose que faire passer un être de la puissance à l'acte, et qu'évidemment ce passage ne peut s'opérer que par le moyen d'un être qui est en acte lui-même. Ainsi ce qui est chaud en acte, comme le feu, rend le bois, de chaud en puissance qu'il était, chaud en acte, et par là même il le meut et le consume. Mais il n'est pas possible qu'une même chose soit tout à la fois et sous le même rapport, en acte et en puissance; elle ne peut l'être que sous des rapports différents; car ce qui est chaud en acte ne peut pas être en même temps chaud en puissance. Il est donc impossible que le même être, sous le même rapport et de la même manière, soit à la fois mû et moteur, c'est-à-dire qu'il se meuve lui-même. Par conséquent, il faut que tout objet qui est mû, le soit par un autre. Si donc le moteur est lui-même en mouvement, il faut un autre moteur pour le mouvoir, et après celui-ci un autre encore. Mais on ne saurait ainsi aller indéfiniment; car alors il n'y aurait pas de premier moteur, et par conséquent il n'y aurait aucun moteur; car les seconds moteurs ne meuvent qu'autant qu'ils ont été mus eux-mêmes par un moteur premier. Ainsi, un bâton ne

meut que s'il est mû lui-même par la main de celui qui le tient. Il est donc nécessaire de remonter à un premier moteur qui n'est mû par aucun autre, et c'est ce premier moteur que tout le monde appelle Dieu.

« La seconde preuve se déduit de la notion de cause efficiente.

« Dans les choses sensibles nous découvrons un certain enchaînement de causes efficientes. On ne trouve cependant pas, et il n'est pas possible de trouver rien qui soit sa cause efficiente, parce qu'alors cette cause serait antérieure à elle-même, ce qui répugne. Il n'est pas possible d'autre part que dans la série des causes efficientes, on remonte de cause en cause indéfiniment. Car, d'après le mode de coordination de ces causes, la première est cause de celle qui tient le milieu, et celle qui tient le milieu est cause de la dernière, soit que les causes intermédiaires soient nombreuses ou qu'il n'y en ait qu'une seule. Comme en ôtant la cause, on ôte aussi l'effet, il suit de là que si dans les causes efficientes on n'admet pas une cause première, il n'y aura ni cause dernière, ni cause moyenne. Mais si, pour les causes efficientes, on remontait de cause en cause indéfiniment, il n'y aurait pas de cause efficiente première, et par conséquent, il n'y aurait ni dernier effet, ni causes efficientes intermédiaires ; ce qui est évidemment faux. Donc il est nécessaire d'admettre une cause efficiente première, et c'est cette cause que tout le monde appelle Dieu.

« La troisième preuve est tirée du possible et du nécessaire, et on l'expose ainsi :

« Dans la nature, nous trouvons des choses qui peuvent être et ne pas être, puisqu'il y en a qui naissent et qui meurent, et qui peuvent par conséquent exister et n'exister pas. Or, il est impossible que de tels êtres existent toujours, parce que ce qui peut ne pas exister, n'existe pas en certain temps. Donc, si tous les êtres pouvaient ne pas exister, il y aurait eu un temps où rien n'existait. Mais, dans ce cas, rien n'existerait encore maintenant; car ce qui n'existe pas ne peut recevoir la vie que par ce qui existe. Si donc aucun être n'eût existé, il eût été impossible que quelque chose commençât à exister. Donc rien n'existerait, ce qui est manifestement faux. Donc tous les êtres ne sont pas des possibles, mais il doit exister dans la nature un être nécessaire. Or tout être nécessaire ou bien emprunte à un autre sa nécessité d'être, ou bien il la tient de lui-même. Mais il ne l'emprunte pas à une cause étrangère; car, pour les causes nécessaires pas plus que pour les causes efficientes, on ne peut remonter indéfiniment de cause en cause, ainsi que nous venons de le prouver. Donc, il faut admettre un être qui soit nécessaire par lui-même, qui ne tire pas d'ailleurs la cause de sa nécessité, mais qui donne au contraire aux autres êtres tout ce qu'ils ont de nécessaire, et c'est cet être que tout le monde appelle Dieu.

« La quatrième preuve est prise des divers degrés de perfection qu'on remarque dans les êtres.

« La nature présente du plus et du moins dans la bonté, la vérité, la noblesse et les autres qualités des choses. Or le plus et le moins se disent d'objets différents, selon qu'ils approchent à des degrés inégaux de ce qu'il y a de plus élevé. Ainsi un objet est plus chaud à mesure qu'il s'approche davantage de la chaleur portée au degré le plus extrême. Il y a donc quelque chose qui est le vrai, le bon, le noble et par conséquent l'être par excellence ; car le vrai absolu, comme le dit Aristote (*Metaph.* II, text. 4), est l'être absolu. Or ce qu'il y a de plus élevé, dans quelque genre que ce soit, est cause de tous les degrés de perfection que ce genre renferme. Ainsi que le feu qui est ce qu'il y a de plus chaud, est cause de tout ce qui est chaud, comme le dit encore Aristote, de même il y a une cause de tout ce qu'il y a d'être, de bonté et de perfection dans tous les êtres, et c'est cette cause que nous appelons Dieu.

« La cinquième preuve est empruntée au gouvernement du monde.

« Nous voyons que les êtres dépourvus d'intelligence, comme les êtres matériels, agissent d'une manière conforme à leur fin ; car on les voit toujours ou du moins le plus souvent, agir de la même manière pour arriver à ce qu'il y a de mieux. D'où il est manifeste que ce n'est point par hasard, mais d'après une intention qu'ils parviennent ainsi à leur fin. Mais les êtres

dépourvus de connaissance ne tendent à une fin, qu'autant qu'ils sont dirigés par un être intelligent qui connaît cette fin, comme la flèche est dirigée par le chasseur. Donc il y a un être intelligent qui coordonne toutes les choses naturelles à leur fin, et c'est cet être qu'on appelle Dieu.

« Il faut opposer au premier argument la réponse même de saint Augustin (*Enchirid.*, c. II), Dieu étant souverainement bon, il ne permettrait jamais qu'il y eût quelque chose de mauvais dans ses œuvres, s'il n'était à tel point puissant et bon qu'il fait sortir le bien du mal même. Il appartenait donc à sa bonté infinie de permettre que le mal existât afin de produire un plus grand bien.

« Il faut répondre au second argument que, la nature n'agissant pour une fin déterminée que sous la direction d'un agent supérieur, il est nécessaire qu'on rapporte à Dieu, comme à leur cause première, toutes les choses que la nature opère. De même, tout ce qui est fait avec intention doit être rapporté à une cause plus élevée que la raison et la volonté humaines. Car la raison et la volonté humaines sont choses changeantes et faillibles, et tout ce qui est faillible et changeant doit être ramené à un premier principe immobile et nécessaire en soi, comme nous l'avons prouvé. »

La discussion que nous venons de reproduire textuellement d'après la *Somme de théologie*, se re-

trouve tout entière dans la *Somme contre les Gentils*, à cette différence près que la preuve tirée du mouvement y est plus développée, et l'influence d'Aristote plus manifeste.

Saint Thomas, ainsi que nous le verrons plus loin, regardait la sensation comme le point de départ nécessaire, sinon comme la source unique de la connaissance humaine. Il s'est montré conséquent avec lui-même, en n'admettant pas d'autre preuve de l'existence de Dieu que ses œuvres visibles. Est-ce à dire qu'il ait exagéré la portée de l'expérience au point de méconnaître entièrement le rôle propre de la raison dans la conception de la cause première? Les textes les plus positifs ne permettent pas de lui attribuer une aussi grave méprise. Remarquons avec quelle précision supérieure, en posant les objections de ses adversaires, il fait ressortir la disproportion entre le point de départ et le terme de la démonstration, puisque celle-ci commence au phénomène contingent et fini, pour ne s'arrêter qu'à l'Être infini et nécessaire. Toute preuve de l'existence divine suppose deux éléments, une donnée de l'observation et une notion rationnelle. Le sentiment de notre nature bornée éveille dans l'intelligence l'idée de la souveraine perfection, et l'intelligence de son côté éclaire et féconde, à la lumière de cette notion suprême, le témoignage des sens et de la conscience.

Comme tous les grands théologiens, saint Thomas a connu ce double mouvement par lequel l'âme s'élève

à Dieu ; mais il l'a surtout envisagé à son origine, dans ses conditions expérimentales, et il a négligé, ou du moins un peu laissé dans l'ombre, l'action propre et originale de l'intelligence. Contre l'opinion de saint Anselme et malgré les tendances manifestes du christianisme, il a dénié à la philosophie le pouvoir de démontrer l'infini par la seule idée des perfections divines. Nous reviendrons, dans la troisième partie, sur ce côté de la *Théodicée* de saint Thomas, et nous essayerons d'apprécier la valeur de sa doctrine.

II

A la démonstration philosophique de l'existence de Dieu, la *Somme de théologie* et la *Somme contre les Gentils* font succéder, dans un ordre à peu près identique, l'étude de l'essence et des attributs divins.

Mais comment connaître l'essence divine ? Par quel côté pénétrer la profondeur de cet Être qui accable de son immensité notre faible entendement ?

Il est très-important de recueillir, sans l'altérer, la pensée du docteur Angélique sur ce point capital. La disproportion que présentent le fini et l'infini n'est pas, suivant saint Thomas, un motif de décider que l'intelligence créée est radicalement incapable de voir l'essence de Dieu. En effet, il y a deux sortes de proportions. La première consiste dans le rapport déterminé de deux quantités dont l'une est le double, le

triple ou le quadruple de l'autre; la seconde est la relation générale des objets entre eux. Or, ce dernier genre de proportion qui suffit pour la connaissance, existe certainement de Dieu à l'intelligence créée, puisque l'intelligence et Dieu sont dans le rapport de l'effet à la cause [1].

Mais, pour que l'entendement créé puisse contempler l'essence divine, deux conditions sont nécessaires : il faut, d'abord, qu'il soit dégagé de son enveloppe terrestre qui l'empêche de s'élever aux choses purement intelligibles; il faut, de plus, qu'il soit assisté surnaturellement par la grâce [2]. De là cette première conséquence que, si sur la terre, la connaissance immédiate, l'intuition de la Divinité a été accordée à quelques âmes privilégiées, elles ne l'ont obtenue que par le miracle d'une extase qui les transportait au-dessus d'elles-mêmes. Par la raison, nous participons à la lumière de Dieu, nous voyons en quelque sorte tout dans cette lumière; mais nous n'avons pas la vue de l'essence de Dieu, pas plus que l'œil ne voit la substance du soleil, bien qu'il aperçoive tous les objets sensibles à la clarté de ses rayons.

1. *S.*, I, q. XII, art. 1 : « Proportio dicitur dupliciter. Uno modo certa habitudo unius quantitatis ad alteram, secundum quod duplum, triplum et æquale sunt species proportionis. Alio modo quælibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturæ ad Deum, in quantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum. Et secundum hoc, intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum. »

2. *S.*, I, q. XII, art. 4 et 11.

Comment donc l'homme s'élèvera-t-il à cette notion suprême qui est la perfection dernière de son intelligence, et qui, même ici-bas, ne saurait manquer entièrement à l'esprit créé?

La première voie qui se présente est ce procédé purement négatif en apparence, qui consiste à retrancher des qualités des créatures, tout ce qui est accident, imperfection, défaut, de manière que la pensée n'ait devant elle, comme unique objet de sa contemplation et de son amour, que la substance pure, qui n'a ni taches ni limites. Les règles ordinaires de la définition ne peuvent pas s'appliquer à Dieu. Qu'est-ce, en général, que définir? C'est poser un être dans un genre, et énoncer les différences spécifiques qui le distinguent de tous ceux du même genre. C'est donc affirmer, d'abord le genre, puis la différence. La définition consiste précisément dans cette double affirmation, à l'aide de laquelle nous nous représentons plus ou moins fidèlement son objet. Mais, s'il s'agit de Dieu, comment procéder de la sorte? Quel genre, quelle différence poser? Toute différence n'implique-t-elle pas l'idée de borne et de défaut? C'est donc la marche inverse qu'il faut suivre; au lieu d'affirmer, il faut nier, il faut écarter les déterminations indignes de Dieu, qui circonscriraient sa substance et abaisseraient la majesté de son être. A mesure que les négations se multiplient, nous nous rapprochons du but : autant d'ombres qui disparaissent, autant de voiles qui, en tom-

bant l'un après l'autre, nous laissent entrevoir l'essence divine[1].

Saint Thomas d'Aquin s'était familiarisé avec cette méthode si chère aux écoles mystiques par la lecture des ouvrages de saint Denys l'Aréopagite, dont il a commenté le *Livre des Noms divins*. Il la reconnaît pour légitime, la recommande et la pratique largement; mais il en prévient les écarts en la corrigeant par un procédé tout différent, qui, des qualités de la créature, conclut les perfections du Créateur[2], et que j'appellerais l'induction, si je ne craignais d'employer un nom trop moderne.

Que les notions puisées à cette source nouvelle correspondent à des attributs vrais de la Divinité, c'est là un point que le docteur Angélique établit fortement. Nous donnons à Dieu des noms différents, suivant la variété des images de lui-même

1. *C. Gentes*, I, 14 : « Divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit sua immensitate excedit, et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est; sed aliqualem ejus habemus notitiam, cognoscendo quod non est. Tanto enim ejus notitiæ magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus removere. » Sur l'usage que les théologiens ont fait de cette méthode d'élimitation, voyez un savant chapitre du P. Pétau, *Theolog. Dogm.*, liv. I, c. v, cité par le P. Gratry, *De la connaissance de Dieu*, t. II, p. 3 et sq.

2. *De Veritate*, q. II, art. 1 : « Diversæ res diversimode Deum imitantur, et secundum diversas formas repræsentant unam simplicem Dei formam, quia in illa forma unitur quidquid perfectionis distinctim et multipliciter in creaturis invenitur; sicut etiam omnes proprietates numerorum in unitate quodam modo præexistunt, et omnes potestates ministrorum in regno aliquo uniuntur in potestate regis. »

qu'il a semées dans l'univers. Parmi ces noms, les uns sont purement négatifs et n'expriment que la différence infinie du Créateur aux choses créées; mais les autres signifient quelque chose de positif qui existe en lui véritablement, et qui est sa substance même. « Autrement, pourquoi y aurait-il des noms, demande saint Thomas, qui conviendraient à Dieu mieux que d'autres noms? Il est la cause des corps aussi bien que la cause de la bonté. Donc si, quand je dis : Dieu est bon, cela signifie seulement que Dieu est la cause des choses bonnes, ne pourrai-je pas dire pareillement : Dieu est un corps, puisqu'il est également la cause des corps [1].... Quand nous disons, continue le saint docteur, que Dieu est vivant, nous n'entendons pas seulement dire qu'il est la cause de notre vie, ou qu'il diffère des corps inanimés; notre pensée va plus loin [2]. Sans doute, les noms divins, comme les créatures elles-mêmes, ne représenteront jamais Dieu que très-incomplétement; mais il faut les entendre en ce sens que les perfections des choses créées préexistent en Dieu d'une manière suréminente; de sorte que Dieu n'est pas appelé bon, par exemple, parce qu'il est la cause de la bonté,

1. *S.*, I, q. XIII, art. 2 : « Si nihil aliud significatur, cum dicitur Deus est bonus, nisi Deus est causa bonorum, poterit similiter dici quod Deus est corpus, quia est causa corporum. »

2. *Ibid.*, *ibid.* : « Aliud intendunt dicere, cum dicunt Deum viventem, quam quod sit causa nostræ vitæ, vel quod differat a corporibus inanimatis. »

mais il répand la bonté sur ses créatures, parce qu'il est absolument bon[1]. »

Saint Thomas aurait donc repoussé l'opinion de ces philosophes qui n'accordent à l'esprit humain qu'une connaissance purement négative de la Divinité; qui ne permettent pas d'émettre aucune affirmation sur cette nature suprême; qui, en dernière analyse, nous condamnent à ne contempler qu'une abstraction vide, l'abstraction de l'être en soi. Cette méthode d'élimination que le saint docteur a lui-même conseillée, peut être utile pour combattre les fausses analogies tirées de la créature; mais elle cesse d'être légitime, elle n'est que fausse et dangereuse, lorsqu'elle aboutit à reléguer parmi les chimères les notions positives et déterminées que la raison peut se former du souverain Être. Les choses créées sont comme autant de miroirs qui réfléchissent les rayons de la lumière divine; en recueillant ces rayons épars, en les rattachant à leur foyer éternel, la raison entrevoit les éclatantes perfections du Créateur, elle les affirme avec la plus entière certitude, et ces affirmations développées deviennent l'objet d'une science régulière, quoique mélangée d'ombre, qui est la théologie.

1. *S.*, I, q. XIII, art. 2 : « Sic igitur prædicta nomina divinam substantiam significant; imperfecte tamen, sicut et creaturæ imperfecte eam repræsentant. Cum igitur dicitur, Deus est bonus, non est sensus, Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus, sed est sensus, id quod bonitatem dicimus in creaturis, præexistit in Deo; et hoc quidem secundum modum altiorem. »

Fidèle aux procédés que nous venons de décrire, saint Thomas démontre successivement que Dieu n'a pas eu de commencement, et qu'il n'aura pas de fin : qu'il n'est ni la matière, ni un corps, ni rien de composé; qu'il ne renferme pas d'accident ni de capacité purement passive; qu'il ne peut être compris dans aucun genre[1], etc.

On peut s'étonner que le saint docteur ait apporté autant de soin à établir des vérités qui paraissent aisées à entendre; mais, de son temps, ces vérités étaient compromises par le panthéisme d'Amaury de Chartres et de David de Dinan que ni les rigueurs de l'Église, ni l'érudition d'Albert le Grand n'étaient parvenues à étouffer. Les disciples d'Amaury soutenaient, comme nous l'avons vu, que tout est un, que Dieu est tout, que tout est Dieu, que les idées de l'intelligence créent tour à tour et sont créées. Ceux de David de Dinan confondaient l'âme, la matière et Dieu. Tous les êtres qui diffèrent entre eux, disaient-ils, doivent à quelques dissemblances leurs différences; ce qui suppose nécessairement qu'ils sont composés. Or, Dieu et la matière première sont absolument simples; donc ils ne diffèrent en aucune manière, ils sont absolument une même substance; et, comme la matière première entre dans la composition des êtres, il s'ensuit que Dieu y entre également, et qu'il fait partie de toute chose[2]. A ces

1. *C. Gentes*, I, c. xv et sq.
2. *S.*, I, q. III, art. 8; C. *Gentes* I, c. XVII.

arguties que nous avons aujourd'hui quelque peine à prendre au sérieux, saint Thomas opposait une réponse, à notre avis, très-solide, c'est que Dieu est la cause première, et que la cause première ne saurait être ni la forme ni la matière des effets qu'elle produit, ni entrer dans leur composition à aucun titre[1]. Est-ce donc que les parties des êtres composés ont le caractère de véritables agents? Par exemple, est-ce la main qui agit et non pas l'homme? Allons plus loin : le composé n'a-t-il pas plus de réalité que ses éléments? Représenter Dieu comme l'élément des choses créées, c'est donc, en dernière analyse, l'abaisser au-dessous de son œuvre; c'est nier son existence. Il est vrai qu'on aperçoit dans toutes les créatures une certaine ressemblance de l'Être divin; mais Dieu n'est pas pour cela la matière ou la forme des créatures; il réside en elles, non comme une de leurs parties, mais comme leur cause, et parce que la cause ne peut faillir à l'effet.

Avec moins d'insistance, mais avec non moins de décision, saint Thomas réfute la distinction subtile de la nature divine ou Divinité, et de Dieu, que Gilbert de La Porrée avait enseignée au siècle précé-

1. *S. Theol.*, I, q. III, art. 8 : « Omnia enim hæc manifestam continent falsitatem; neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicujus venire, nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale. Primo quidem quia supra diximus Deum esse primam causam efficientem.... Secundo, quia cum Deus sit prima causa efficiens, ejus est primo et per se agere. Quod autem venit in compositionem alicujus, non est primo et per se agens, sed magis compositum; non enim manus agit, sed homo per manum, et ignis calefacit per calorem »

dent par une fausse induction tirée des êtres composés. De même que l'humanité ne doit pas être confondue avec les individus humains, bien qu'elle constitue leur essence, de même, disait Gilbert, autre chose est Dieu, autre sa divinité, bien que sa divinité, c'est-à-dire sa grandeur, sa bonté et ses autres perfections soient la forme même par laquelle il est Dieu. Saint Thomas répond avec son sens ordinaire : « Nous ne pouvons définir les êtres simples que par analogie avec les êtres composés, qui sont la base immédiate de toutes nos connaissances. Aussi, quand nous parlons de Dieu, nous nous servons de mots concrets pour désigner sa substance, parce que toutes les substances que nous voyons sont concrètes ; et de même, nous nous servons de mots abstraits pour désigner sa simplicité. Mais la différence des termes que nous employons dépend de notre manière de concevoir ; elle ne suppose pas une distinction corrélative entre les choses[1]. » Un siècle auparavant, saint Thomas eût adhéré à cette confession de foi que saint Bernard et les évêques de France, réunis à Reims, opposaient à Gilbert : « Quand nous disons, écrivaient-ils au Saint Siége, que Dieu est sage par la sagesse, grand par la grandeur, un par l'unité, Dieu par la divinité, nous croyons qu'il n'est sage que par cette sagesse qui est Dieu même, qu'il n'est grand que par cette grandeur qui est Dieu même, qu'il

1. *S. theol.*, I, q. III, art. 3; *C. Gentes*, I, 21 et 22.

n'est un que par cette unité qui est Dieu même, qu'il n'est Dieu que par cette divinité qui est son être, et, pour tout dire, qu'il est par lui-même, sage, grand, éternel, Dieu[1]. » En un mot, selon saint Thomas, l'être est identique en Dieu à l'essence, la substance aux attributs. Les distinctions que l'intelligence humaine essaie d'établir dans la nature divine répugnent à son absolue simplicité ; elles sont la marque d'un entendement imparfait qui ne saurait comprendre l'infini. Cette doctrine est également consacrée par la philosophie et par la religion ; cependant, comme la matière est semée d'écueils bien dignes de tenter la subtilité scolastique, les définitions proposées par l'Ange de l'école furent contredites sur quelques points. Sans nier la simplicité divine, les disciples de Scot, ainsi que nous le verrons dans le cours de cet ouvrage, arrivèrent à des conclusions qui s'écartaient de l'enseignement des thomistes sur l'identité absolue de la substance et des attributs divins.

Poursuivant l'étude des perfections de Dieu, saint Thomas, après avoir traité de l'unité et de l'immutabilité, arrive aux perfections actives ou opérations, parmi lesquelles il considère d'abord les opérations immanentes, celles qui constituent la vie propre du souverain Être, à savoir, la science et la volonté.

1. *Gaufridi Liber in Gilbertum Porretanum*, Ap. S. Bernardi, opp., t. I, col. 2588, 2589. Sur Gilbert de La Porrée, voy. *Hist. litt. de la France*, t. XII, p. 466 et suiv.

Dieu possède la science; il la possède à un degré infini. Elle n'est pas en lui ce qu'elle est chez l'homme, une qualité, une habitude, et, moins encore, une simple faculté de l'acquérir; elle existe en acte; elle est le fond même de l'Être divin. « Entendre et connaître, dit saint Thomas, c'est là l'essence même de Dieu : *intelligere Dei est sua essentia*[1]; » proposition qui rappelle les phrases célèbres d'Aristote : « Dieu est l'actualité même de l'intelligence; cette actualité, prise en soi, telle est sa vie parfaite et éternelle. » Et ailleurs : « L'intelligence se pense elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus excellent, et la pensée est la pensée de la pensée.... Ce qui est pensé n'a pas une existence différente de ce qui pense : il y a identité, et la pensée ne fait qu'un avec ce qui est pensé[2]. »

Combien de fois n'a-t-on pas cité ces admirables paroles, les plus profondes peut-être qui aient été prononcées par la philosophie ancienne! Mais sous cette profondeur reparaît l'inévitable imperfection de la sagesse et du langage humains. Aristote qui pénètre si avant dans les mystères de l'Être divin, s'exprime comme s'il refusait à Dieu la connaissance de

1. *S. C. Gentes*, I, c. XLV; *S. theol.*, I, q. XIV, art. 4 : « Ex necessitate sequitur quod ipsum ejus intelligere sit ejus essentia et ejus esse. »

2. *Metaph.*, XII, 9 : Αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.... Οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ.... καὶ ἡ νόησις τοῦ νοουμένου μία. Nous nous sommes servis de la traduction de M. Cousin, Paris, 1838, p. 213 et 214, et de celle de MM. Pierron et Zévort, t. II, p. 223, 234 et 235.

tout autre objet que de sa propre pensée : « Ou Dieu se pense lui-même, dit-il, ou il pense quelque autre objet. Si quelque autre objet, c'est toujours le même, ou tantôt l'un, et tantôt l'autre. Or, importe-t-il, oui ou non, que cet objet soit ce qu'il y a de mieux, ou la première chose venue, et n'y a-t-il pas certaines choses qui ne peuvent être les objets de la pensée? Il est évident que Dieu pense ce qu'il y a de plus divin et de plus excellent, et que sa pensée ne change pas d'objet. [1] » Développez ces prémisses; donnez une forme populaire à ces abstractions : la conclusion finale ne sera-t-elle pas que Dieu ne connaît pas le monde, que le monde échappe à la providence de Dieu?

Aristote, génie circonspect, mesuré et prudent, aurait-il avoué cette conséquence extrême? Je dirai plus : découle-t-elle nécessairement des principes de sa théodicée? Quand un philosophe admet les idées de cause efficiente et de cause finale, quand il démontre l'existence de Dieu par le mouvement, et que scrutant les profondeurs de l'essence divine, il la définit acte pur d'une pensée parfaite qui a conscience d'elle-même, ce philosophe est-il nécessairement amené par les lois de la logique à refuser à la cause première la connaissance et la conduite de ses œuvres? Ici, je crois, les disciples d'Aristote ont dépassé de beaucoup les intentions de leur maître, et

1. *Metaph.*, ibid.

s'ils ont trouvé dans ses ouvrages le germe de funestes erreurs, cette semence dangereuse n'a donné tous ses fruits qu'après avoir été transportée dans un terrain nouveau, propice à son développement.

Quoi qu'il en soit, les Pères de l'Église avaient à juste titre combattu l'erreur des systèmes qui laissent Dieu étranger au monde. Saint Thomas relève à son tour cette grande aberration, et la corrige avec une précision remarquable. Dieu, selon le saint Docteur, connaît premièrement son être et toutes ses perfections; mais il aperçoit aussi les choses créées et périssables. Et où les aperçoit-il? Dans sòn essence infinie. C'est la condition de l'homme de ne connaître les divers objets que par l'impression de leurs images sur l'esprit; mais il suffit à Dieu de considérer l'étendue de sa puissance. Source première de l'existence, tous les êtres sont renfermés en lui, comme l'effet dans la cause; donc en se voyant lui-même, il les voit; en se connaissant, il les connaît[1]. C'est la même pensée que Bossuet exprimait dans ces lignes magistrales : « Dieu n'entend que lui-même et il entend tout en lui-même, parce que tout ce qui est et n'est pas

1. *S. theol.*, I, q. XIV, art. 5 : « Manifestum est enim quod seipsum perfecte intelligit; alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quæ virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, necesse est quod Deus alia a se cognoscat. »

lui est en lui comme dans sa cause[1]. » Saint Thomas établit que cette connaissance que Dieu a de ses œuvres n'est pas seulement générale, indéterminée et confuse, mais qu'elle est particulière et distincte. « En effet, dit-il [2], comprendre une chose d'une manière générale, sans en avoir une notion particulière, c'est ne la connaître qu'imparfaitement. Donc, si Dieu ne connaissait les choses hors de lui que d'une manière générale, son intelligence, ni par conséquent son être, ne seraient pas absolument parfaits. » — « La nature propre de chaque chose, ajoute saint Thomas, consiste dans la manière dont elle participe à la perfection de Dieu. D'où l'on voit que Dieu ne se connaîtrait pas pleinement, s'il ne connaissait pas les degrés divers de ses perfections qui peuvent se communiquer à ses créatures[3]. » Poursuivant à la lumière des enseignements de l'Église la définition de la science divine, saint Thomas démontre qu'elle n'est pas une science discursive, comme celle de l'homme, mais immédiate et invariable; qu'elle embrasse toutes les vérités à la fois; qu'elle comprend avec le présent le passé et l'avenir, et même ce qui n'a été et ne sera

1. *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. IV, art. 8. Cf. *Traité du libre arbitre*, ch. III.

2. *S. theol.*, I, q. XIV, art. 6 : « Intelligere aliquid in communi et non in speciali, est imperfecte aliquid cognoscere. »

3. *Ibid.*, *ibid.* : « Propria enim natura uniuscujusque consistit secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio. » Cf. *C. Gentes*, I, 49; *Quæst. de scientia Dei*, art. 3 et 4.

jamais; d'où la distinction admise par tous les théologiens de la science de vision, dans laquelle les futurs contingents sont renfermés, et la science de pure intelligence pour les choses qui ne doivent point arriver à l'existence. L'esprit de l'homme aperçoit successivement dans le temps les choses que le temps voit naître; mais Dieu les aperçoit dans l'éternité qui est au-dessus du temps. Il suit de là que les futurs contingents ne nous sont pas connus avec certitude, tandis que Dieu les voit tous présents devant ses yeux. C'est ainsi que le voyageur qui marche dans un chemin ne voit pas ceux qui viennent après lui, au lieu qu'une personne qui est placée sur une hauteur, d'où elle embrasse toute la route, voit simultanément tous ceux qui passent[1].

Qu'y a-t-il qui appartienne en propre à saint Thomas dans les doctrines qui viennent d'être exposées? Assurément peu de chose, rien peut-être à considérer le fond des idées. Saint Thomas suit la tradition chrétienne : il répète ce que ses Pères dans la foi lui ont appris, ou ce qu'il a lu chez saint Augustin et chez Boèce[2] : il n'invente pas et il ne cherche pas à inventer. Que de fois l'invention en théologie n'a-t-elle pas mené à l'hérésie et à l'erreur? Le docteur Angélique n'aspire pas à la gloire équivoque de ces

1. *S. theol.*, I. q. XIV, art. 13; *C. Gentes*, I, 67; I, *dist.* 38, q. I, art. 5, et surtout *Quæst. de scientia Dei,* art. 12.

2. On peut appliquer à saint Thomas ce que Bossuet dit de saint Augustin. « Il n'y a aucune partie de son système.... que ce grand

esprits remuants et audacieux qui ont agité l'Église; il met sa souveraine ambition à vivre et à mourir dans l'orthodoxie. Mais le mérite original de sa philosophie est la précision supérieure qu'il apporte dans la définition de ces dogmes séculaires, enseignés de tout temps, mais trop souvent mal compris, altérés ou combattus, et dont l'exposition offre de si redoutables écueils, même pour de grands esprits. Il les dégage des obscurités et du demi-jour qui les rend incertains; et il les fixe d'une main si ferme que la netteté de ses formules pourrait en quelque sorte tenir lieu de démonstration.

Obligés de choisir afin de nous borner, nous avons indiqué, à peine en courant, les principaux résultats de cette opiniâtre et admirable analyse de l'entendement divin, que nous offrent la *Somme de théologie*, la *Somme contre les Gentils*, et les *Commentaires sur le Maître des Sentences*. Saint Thomas ne montre pas moins d'exactitude dans l'étude qu'il fait de la volonté de Dieu.

La volonté est liée à l'entendement. En effet, l'entendement est porté naturellement vers le bien qu'il aperçoit; quand il le possède, il se repose en lui; quand il ne l'a pas, il le recherche; or, c'est précisément en cela que la volonté consiste. Tout être

homme n'ait appuyée par le témoignage des Pères, ses prédécesseurs, des Grecs comme des Latins, où il ne les suive pour ainsi dire pas à pas. » *Défense de la tradition*, P. I, liv. I, ch. I, opp., t. V, p. 10.

intelligent est par conséquent doué de la faculté de vouloir [1].

Le premier et nécessaire objet de la volonté de Dieu est sa propre essence. Dieu étant le souverain bien s'aime d'abord lui-même d'un amour infini qui se confond, comme la pensée, avec son être. Mais, de même aussi que l'intelligence divine connaît ce qui existe hors d'elle, de même la divine volonté s'étend à toutes les choses créées; pourquoi? Parce que ces choses participent à la bonté de leur auteur et qu'elles sont coordonnées vers une fin dernière, qui est cette bonté suprême. Nous avons vu que Dieu ne peut pas se connaître sans apercevoir dans son essence tous les êtres possibles ou réels; mais pourra-t-il donc s'aimer sans comprendre dans son amour tous les êtres créés qui sont le reflet de ses perfections [2]? Reste à savoir pourquoi tandis qu'il s'aime nécessairement lui-même, il n'est pas nécessité à vouloir ses créatures. Saint Thomas en donne la raison; c'est que les créatures n'ajoutent rien à son être, qui est entier et parfait sans elles. Une comparaison tirée de la vie vulgaire met cette vérité dans tout son jour. Quand nous poursuivons une fin, dit saint Thomas, nous

1. *S. theol.*, I, q. XIX, art. 1 : « Natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet, ut scilicet cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quærat ipsum. Et utrumque pertinet ad voluntatem. »

2. *S. theol.*, I, q. XIX, art. 2 : « Vult et se esse et alia : sed se ut finem; alia vero ut ad finem, in quantum condecet divinam bonitatem etiam alia ipsam participare. »

ne sommes pas nécessités à vouloir les moyens dont nous nous servons, à moins qu'ils ne soient absolument indispensables pour arriver au but. Ainsi, voulons-nous conserver notre vie? Nous sommes nécessités à vouloir de la nourriture, parce que la nourriture est nécessaire pour vivre. Voulons-nous voyager sur mer? Nous sommes nécessités à vouloir un vaisseau, parce que sans vaisseau nul ne peut naviguer. Mais si nous voulons nous promener, nous ne voulons pas nécessairement un cheval, qui dans ce cas n'est pas indispensable. Or pareillement, Dieu n'est pas nécessité à vouloir aucune autre chose que lui-même, parce que nulle chose n'est indispensable à ses perfections [1]. Lorsque la volonté divine s'exerce au dehors, elle a donc pour caractère l'absence de la nécessité ou la liberté [2]. Toutefois saint Thomas fait cette réserve importante que le rapport des choses avec la bonté divine étant ce qui détermine Dieu à les vouloir, sa volonté n'opère pas au hasard; mais elle a une raison qui est la bonté. Pourquoi, par exemple, Dieu nous a-t-il donné l'intelligence? Pour que nous fussions hommes. Et pourquoi des hommes? Pour le bien de l'univers. Et pourquoi le bien de l'univers? Pour qu'il portât la trace de la perfection de son auteur [3]. En sorte qu'il faut repousser l'opi-

1. *S. theol.*, I, q. XIX, art. 3; *De Potentia*, q. I, art. 5.
2. *S. theol*, ibid., art. 10; *C. Gentes*, I, 88.
3. *C. Gentes*, I, 86 : « Deus vult hominem habere rationem, ad hoc ut homo sit; vult autem hominem esse, ad hoc quod completio

nion de ceux qui rapportent tout à la volonté arbitraire de Dieu, en ne donnant d'autre raison des œuvres divines, sinon que Dieu l'a voulu ainsi : « doctrine, dit le docteur Angélique, condamnée même par la sainte Écriture, où Dieu nous apprend par la bouche de son prophète qu'il fait toutes choses selon l'ordre de sa sagesse [1]. »

Mais si la volonté en Dieu est réglée par la sagesse, comment n'en serait-il pas de même de la puissance? Faut-il conclure de là cependant que la puissance divine n'est pas infinie, qu'elle ne comprend pas tout absolument? La question était vivement débattue dans l'école, et malgré l'empire de la religion sur les âmes, l'ardeur de la controverse poussait trop souvent à des conclusions qui ne respectaient pas assez la liberté créatrice. N'avons nous pas entendu Abélard, emporté par sa fougue naturelle, soutenir cette proposition paradoxale : « Il est évident, je pense, que Dieu peut faire et omettre cela seulement qu'il fait ou omet, suivant le mode et dans le temps qu'il le fait et non autrement?... Tout ce qu'il fait, il est nécessité à le vou-

universi sit; vult autem bonum universi esse ad hoc quod habeat bonitatem ipsius. »

1. *C. Gentes*, c. LXXXVII : « Per prædicta autem excluditur error quorumdam dicentium omnia procedere a Deo, secundum simplicem voluntatem; ut de nullo oporteat rationem reddere nisi quia Deus vult. Quod etiam divinæ Scripturæ contrariatur, quæ Deum perhibet, secundum ordinem sapientiæ suæ omnia fecisse. » *Ibid.*, II, c. XXIV : « Per hoc autem excluditur quorumdam error, qui dicebant omnia ex simplici divina voluntate dependere, absque aliqua ratione. »

loir et à le faire[1]. » Saint-Thomas a connu cette thèse excessive qui détruit du même coup la puissance et la liberté de Dieu ; nous serions même enclins à conjecturer, d'après la manière dont il l'expose et la combat, que c'est Abélard qu'il avait en vue en la réfutant[2]; car les arguments auxquels il répond dans la *Somme de théologie* et dans la *Somme contre les Gentils* sont précisément ceux qui furent développés par l'époux d'Héloise. Pour lui, il s'arrête à la limite marquée par la raison et par la foi. Dieu est tout-puissant parce qu'il peut toutes les choses qui sont absolument possibles, et que nul de ses effets ne l'épuise ; mais sa toute-puissance ne s'étend pas à ce qui est en dehors de toute possibilité, à ce qui implique contradiction. Ainsi Dieu ne peut rien qui marque une altération ou un défaut de son être; il ne peut ni s'accroître, ni faillir, ni se lasser, ni oublier, ni se repentir. Dieu ne peut faire que les choses passées n'aient pas existé, ni que celles qui sont ne soient pas au moment où elles sont, ni qu'elles soient en dehors des conditions de leur existence; il ne peut faire par exemple que l'homme ne possède pas une âme. Dieu ne peut agir contre les principes ou vérités premières, gravées de ses mains dans tous les esprits et qui sont

1. *Introd. ad theol.*, p. 1121 : « Liquere omnibus reor ea solum modo Deum posse facere vel dimittere quæ quandoque facit vel dimittit, et eo modo tantum vel eo tempore quo facit, non alio. » *Theol. Christ.*, col. 1359 : « Quidquid itaque facit, sicut necessario vult, ita et necessario facit. »

2. *Contra Gentes*, II, c. XXII; *S.*, I, q. XXV, art. 5.

comme le fonds de sa propre sagesse : il ne dépend pas de lui que le genre ne s'affirme pas de l'espèce; que les rayons du cercle ne soient pas égaux; que la somme des angles du triangle rectangle ne soit pas égale à deux angles droits. Dieu enfin ne peut pas faire ce qu'il ne peut pas vouloir, et comme il veut nécessairement sa béatitude et sa bonté, il s'ensuit qu'il ne peut faire le mal[1].

III

C'est du haut de cette doctrine que saint Thomas, après avoir défini la nature et les rapports des attributs divins, étudie et explique les relations de Dieu et du monde, la création, le plan de l'univers, le gouvernement de la Providence.

Qu'est-ce que créer ? C'est faire quelque chose de rien, non pas que le néant soit la matière et la cause de l'être, mais en ce sens que l'être succède au néant, *fit post nihilum*, dit Saint-Thomas avec concision tout comme le jour succède à l'aurore, *sicut post mane fit meridies*. Ce qui n'existait pas hier existe aujourd'hui, par la vertu créatrice sans avoir été tiré, produit, engendré de quelque chose d'antérieur[2].

1. *C. Gentes*, II, 25 ; *S.*, I, q. xxv, art. 3.

2. *S. theol.*, I, q. xlv, art. 1 : « Cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, hæc propositio *ex*, non designat causam materialem, sed ordinem tantum, sicut cum dicitur : ex mane fit meridies, id est post mane fit meridies. » *De Pot.*, q. iii, art. 1 : « Ideo dicitur ali-

L'École demandait si la création considérée dans la créature est un changement ou une simple relation de la chose créée au créateur. Elle n'est pas, au sens vrai du mot, un changement, puisque tout changement suppose un sujet antérieur et que l'être créé n'est pas antérieur à la création. Cependant, elle peut à certains égards être appelée de ce nom, en raison du mode de concevoir de notre intelligence qui considère une même chose d'abord comme n'existant pas et ensuite comme existant. Mais c'est dans la catégorie de la relation, à proprement parler, que la création doit être rangée. Elle consiste en effet dans la dépendance de l'être créé vis-à-vis du créateur ; elle implique ces deux idées, rapport avec Dieu, nouveauté dans l'existence[1].

La création ainsi entendue peut-elle être démontrée, et de quelle manière ?

Saint Thomas commence par reconnaître que les anciens philosophes ont ignoré cette vérité essentielle[2]. Les premiers venus, esclaves de leurs sens, n'admettaient d'autre réalité que les corps ; ceux qui suivirent distinguèrent dans les corps la matière et la forme; d'autres mieux inspirés s'élevèrent à la considération

quid ex nihilo fieri quia fit quidem, sed non præexistit aliquid ex quo fiat. — Fit post nihilum. »

1. *C, Gentes*, I, c. XVIII : « Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo instituitur, et sic est de genere relationis. » Cf. *De Potentia*, q. III, art. 3 : « Creatio nihil aliud est rectiter quam relatio quædam ad Deum cum novitate essentiæ. »

2. *S.*, I, q. XLIV, art. 2 ; *De Pot.*, q. III, art. 5.

de l'être en tant qu'être; mais, dans la détermination de la cause première, ils prirent pour point de comparaison les œuvres de la nature et de l'art. De même qu'il faut au sculpteur un bloc de marbre pour former une statue, ils admirent la nécessité d'une matière préexistante pour la production des êtres; ils furent par là conduits à la maxime célèbre *e nihilo nihil*, « rien ne se fait de rien, » maxime exacte et vraie, en ce qui concerne les agents secondaires; maxime fausse lorsqu'on prétend l'appliquer à la cause première, universelle et infinie qui se distingue précisément des causes secondes par le pouvoir qu'elle a de tirer l'être du néant[1].

Afin de démontrer la puissance créatrice de Dieu, saint Thomas fait valoir un assez grand nombre de preuves directes qu'on trouve exposées dans la *Somme contre les Gentils*, dans les *Discussions sur la puissance de Dieu*, et dans le *Commentaire sur le Maître des Sentences* : mais il n'est pas sans importance de remarquer que de tous ces arguments, un seul a passé dans la *Somme de théologie*, le dernier ouvrage de l'Ange de l'École, et j'oserai dire son testament philosophique et religieux. Voici textuellement cette preuve en quelque sorte réservée :

1. *S.*, q. XLV, art. 2 : « Antiqui philosophi non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium a causis particularibus, quas necesse est præsupponere aliquid in sua actione. Et secundum hoc erat eorum communis opinio *ex nihilo nihil fieri*. Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio. »

« Si un être participe dans un certain degré à une propriété, il faut que cette propriété lui ait été communiquée par une cause qui la possède essentiellement. Ainsi le fer devient incandescent par l'action du feu. Or Dieu est sa propre essence qui subsiste par soi. L'être qui subsiste par soi est nécessairement un. Donc, tous les êtres qui ne sont pas Dieu, ne sont pas leur être à eux-mêmes, mais ils ne font que participer à l'être, et quelque soit le degré et le mode de cette participation plus complète chez les uns, plus imparfaite chez les autres, ils reconnaissent nécessairement pour cause de leur existence ce premier être qui est la perfection de l'être. C'est pourquoi Platon disait qu'il faut placer l'unité avant la pluralité, et Aristote que la vérité et l'être par essence est la cause de toute vérité et de tout être, de même que la chaleur essentielle est la cause de toute chaleur[1]. »

En d'autres termes, les choses qui ne subsistent pas

1. *S.*, I, q. XLIV, art. 1 : « Si aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit : sicut ferrum fit ignitum ab igne.... Deus est ipsum esse per se subsistens.... Esse subsistens non potest esse nisi unum; sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participent esse. Necesse est igitur omnia quæ diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius, vel minus perfecte, causari ab uno primo ente quod perfectissime est. Unde et Plato dixit quod necesse est ante multitudinem ponere unitatem. Et Aristoteles dicit, *Met.*, lib. II, text. 4, quod id quod est maxime ens, et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri; sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis. »

en soi empruntent l'existence à l'être qui la possède essentiellement. Dieu est le seul être qui subsiste en soi : donc toutes les autres choses ont reçu de Dieu l'existence; elles sont créées.

Ainsi, pour saint Thomas, l'évidence de la création résulte d'abord de la contingence des êtres finis mise en regard de l'absolue et parfaite existence de Dieu : c'est là le point fondamental à ses yeux.

Mais afin de compléter la pensée du saint docteur, nous devons recueillir les autres arguments qui corroborent cette première démonstration. La *Somme contre les Gentils* en présente plusieurs, dont je me borne à extraire les deux suivants.

Saint Thomas part de ce principe que deux ou plusieurs êtres ne peuvent pas essentiellement posséder une même propriété; il faut de toute nécessité que le premier l'ait communiquée au second, ou que tous deux l'aient reçue d'une cause étrangère. Par exemple, la propriété d'avoir trois angles égaux à deux angles droits est essentielle au triangle ; mais aussi elle n'appartient pas à d'autres figures. La chaleur existe dans le fer incandescent et dans le feu; mais le feu est la cause de l'incandescence du fer. Deux flambeaux peuvent jeter une même clarté, mais une main les a allumés. Or, il y a un point par lequel les différents êtres se touchent, quelle que soit la variété de leurs attributs : c'est l'existence. Donc ils n'ont pas l'existence en propre et par eux-mêmes; ils l'ont empruntée et reçue, à l'exception du seul être qui la

possède par essence, et qui l'a communiquée à tous les autres, et cet être est Dieu[1].

Autre démonstration tirée de la proportion nécessaire des causes et des effets. Les effets sont proportionnés à leurs causes, dit saint Thomas; or quel est le premier de tous les effets? C'est l'être, parce qu'il est présupposé par tous les autres, et qu'il n'en présuppose lui-même aucun autre. Et quel est le plus général? C'est encore l'être, parce qu'il appartient à tout ce qui existe. Donc, de la même manière que les effets particuliers se rapportent aux causes secondes, la communication de l'être dépend de la cause première. Ainsi qu'un roi, maître suprême dans ses États, domine tous les dépositaires de son autorité,

1. *C. Gent.*, II, c. XV : « Omne quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini: nam quod causam non habet, primum et immediatum est, unde necesse est quod sit per se, et secundum quod ipsum. Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire, et utrique secundum quod ipsum; quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit; sicut habere tres angulos duobus rectis æquales, non excedit triangulum, de quo prædicatur, sed est eidem convertibile. Si igitur aliquid duobus conveniat, non convenit utrique secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquid unum de duobus prædicari, ita quod de neutro per causam dicatur; sed oportet vel unum esse alterius causam, sicut ignis est causa caloris corpori mixto, cum tamen utrumque calidum dicatur; vel oportet quod aliquod tertium sit causa utrique, sicut duabus candelis ignis est causa lucendi. Esse autem dicitur de omni eo quod est. Impossibile est igitur esse aliqua duo quorum neutrum habeat causam essendi; sed oportet utrumque acceptorum esse per causam vel alterum alteri esse causam essendi. Oportet igitur quod ab illo cui nihil est causa essendi, sit omne illud quod quocumque modo est. »

ainsi Dieu surpasse toutes les causes inférieures, et, tandis que ces causes ne produisent que des accidents passagers, sa puissance va jusqu'à donner l'être à ce qui n'était pas[1].

A ces arguments nous en ajouterons un dernier qui nous est fourni par les *Discussions sur la puissance de Dieu.*

Tout agent, dit saint Thomas, opère selon sa manière propre d'être en acte. Or, l'acte d'une chose particulière est particulier, d'abord parce que, renfermant de la matière, elle ne passe pas tout entière à l'acte, et ensuite parce que son actualité est déterminée à un genre et à une espèce d'être. Il suit de là que nulle chose particulière n'a la puissance de produire l'être en tant qu'être, et qu'elle produit seulement certaines modifications particulières de l'être, toute cause ayant des effets corrélatifs à sa nature. Aussi l'opération des agents naturels suppose et le mouvement et la matière : le mouvement qui est le passage d'une forme à une autre, la matière qui est le sujet du mouvement ; nul agent naturel ne fait quelque chose de rien. Mais il en est tout autrement de

1. *C. Gent.*, ibid : « Secundum ordinem effectuum, oportet esse ordinem causarum, eo quod effectus causis suis proportionati sunt : unde oportet quod sicut effectus proprii reducuntur in causas proprias, ita id quod commune est in effectibus propriis, reducatur in aliquam causam communem; sicut supra particulares causas generationis hujus vel illius, est sol universalis causa generationis ; et rex est universalis causa regiminis in regno supra præpositos regni et etiam urbium singularum. Omnibus autem commune est esse. Oportet igitur quod supra omnes causas sit aliqua cujus sit dare esse. »

Dieu. Dieu est tout acte : 1° par rapport à lui-même, parce que la pureté de l'acte n'est pas altérée en lui par le mélange du possible ou de la matière; 2° par rapport aux autres choses en acte hors de lui, parce qu'il est la source de toutes les existences. Dieu donc peut produire et il produit par son action, sans matière qui préexiste, l'être subsistant tout entier; il est le principe de la totalité de l'être; il peut tirer les choses du non-être; il est créateur[1].

Les développements qui précèdent peuvent donner une idée de la manière dont les théologiens du XIII[e] siècle prouvaient la création. Saint Thomas a pris soin de rassembler les divers arguments qui étaient en usage dans les écoles de son temps, les uns solides et profonds, les autres contestables, trop subtils pour être décisifs, et cependant dignes encore d'être recueillis, comme le témoignage des sincères efforts de la raison pour démontrer la vérité religieuse. Ces arguments, il faut le dire, et saint Tho-

1. *De Potentia*, q. III, art. 1 : « Omne agens agit secundum quod est actu.... Ipse autem Deus est totaliter actus, et in comparatione sui, quia est actus purus non habens potentiam permixtam, et in comparatione rerum quæ sunt in actu, quia in eo est omnium entium origo : unde per suam actionem producit totum ens subsistens, nullo præsupposito, utpote qui est totius esse principium, et secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere potest : et hæc ejus actio vocatur creatio.... » Ces arguments à l'appui du dogme de la création ont été repris par le P. Ventura qui les a exposés avec profondeur et éloquence dans sa quinzième conférence sur *La Raison catholique et la Raison philosophique*. Paris, 1853, in-8, t. II, p. 592 et suiv.

mas ne s'en défend pas, sont puisés à toutes les sources et acceptés de toutes mains, quelques-uns même de la main des philosophes qui ont ignoré ou rejeté le dogme sacré. Telle preuve est prise dans Platon, telle dans Aristote, telle dans Avicenne[1]. Le docteur Angélique ne s'est pas fait scrupule d'emprunter aux Infidèles et aux Gentils leurs propres armes et de les tourner à la défense de la foi chrétienne.

Considérons maintenant les caractères de la création.

La création est un acte éminemment libre. Elle n'est nécessitée ni par la nature de Dieu, ni par les lois de son intelligence, ni même absolument par sa justice. La justice consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû; or, Dieu n'est tenu d'aucune dette envers ses créatures[2]. A quel motif a-t-il donc obéi en créant? Il a consulté sa sagesse et la suprême convenance, *condecentia*, de sa bonté[3].

Toutefois, comme saint Thomas le fait remarquer, la détermination d'appeler le monde à l'existence avait pour résultat une obligation hypothétique, *conditionalis*, que le saint docteur expose ainsi : Pre-

1. *De Potentia*, q. III, art. 5 : « Et ista videtur ratio Platonis. — Et hæc est probatio Philosophi. — Hæc est ratio Avicennæ.... »

2. *C. Gentes*, II, c. XXVIII : « Deus non necessitate operatus est in rerum creatione quasi ex debito justitiæ res in esse produxerit. »

3. *Ibid.* : « Nullo modo necessitatis divinæ bonitati est debitum quod res in esse producantur. Potest tamen dici esse sibi debitum per modum cujusdam condecentiæ. »

mièrement, obligation par rapport à l'ensemble de l'univers qui, pour être parfait, a besoin de toutes ses parties. Ainsi, par là même que Dieu a voulu faire l'univers tel qu'il est, il a dû créer le soleil, l'eau et toutes les autres substances, sans lesquelles cet univers n'existerait pas. Secondement, obligation par rapport aux conditions diverses des créatures. Si par exemple, Dieu a voulu l'existence des animaux et des plantes, il a dû faire les corps célestes qui les conservent. De même, s'il a voulu l'existence de l'homme, il lui a fallu créer les plantes, les animaux et les autres choses semblables qui nous sont nécessaires pour atteindre notre perfection. Troisièmement, obligation par rapport à chaque créature en particulier, pour tout ce qui concerne son organisation, ses propriétés et ses facultés. Ainsi, dès lors que Dieu voulait l'existence de l'homme, il devait, non pas à nous, ses créatures, mais à son propre dessein et à lui-même, d'unir une âme à un corps, et de nous ménager indépendamment des sens, soit en nous, soit hors de nous, tous les instruments, tous les ressorts nécessaires au complément de notre être[1].

Saint Thomas cite encore d'autres exemples où éclate la sagesse de Dieu. Ainsi Dieu a multiplié ses œuvres; pourquoi? Il pouvait ne créer qu'une seule espèce, dit le saint docteur, qui aurait ren-

1. *C. Gentes,* II, 29; *S.*, I, q. XXI, art. 1.

fermé tous les êtres; mais dans ce cas l'univers aurait reproduit trop imparfaitement l'image de son auteur; car une espèce unique ne pouvait être proportionnée à la nature immense de Dieu. Il ne fallait pas moins que la variété prodigieuse des choses créées et les rapports innombrables qui existent entre elles pour offrir un reflet encore bien pâle de la puissance, de la sagesse et de la bonté suprêmes. Dieu a voulu cette variété et ces rapports, comme la manifestation la moins incomplète de lui-même, et il a mis la dernière main à son ouvrage en créant au-dessus des êtres matériels les substances intelligentes, sans lesquelles l'univers n'aurait pas atteint le degré de perfection dont il était susceptible[1].

« Ainsi, conclut saint Thomas, il y a une justice naturelle qui préside à la création et à la propagation des êtres, et c'est pourquoi nous disons que Dieu crée et gouverne tout selon les règles de la justice et de la raison[2]. » La volonté divine n'est ni contrainte, ni nécessitée; elle est libre, et une libre détermination produit toutes ses œuvres; mais elle n'est pas séparée des autres perfections qui, sans la circonscrire, la pénètrent de toutes parts, la dirigent, l'éclairent, et comme elle et au même degré qu'elle,

1. *C. Gentes*, II, c. XLV.

2. *C. Gentes*, II, c. XXIX : « Sic igitur, ex prædictis debiti rationibus, justitia naturalis in rebus invenitur et quantum ad rerum creationem, et quantum ad earum propagationem : et ideo Deus dicitur juste et rationabiliter omnia condidisse et gubernare. »

se reflètent fidèlement dans les ouvrages du créateur.

Outre la nécessité conditionnelle qui a pour principe la bonté de Dieu, saint Thomas va jusqu'à supposer dans les existences créées une nécessité absolue. En effet, quelles sont les choses qui n'existent pas nécessairement, c'est-à-dire qui peuvent ne pas exister? Ce sont les choses matérielles, parce que la matière qui est en elles peut se séparer de sa forme et en revêtir une autre. Mais cet élément de contingence ne se retrouve pas dans les substances immatérielles, comme les anges, ni dans les êtres dont la matière n'est apte à recevoir qu'une forme unique. Donc leur existence est simplement et absolument nécessaire, *eas igitur simpliciter et absolute necesse est esse*. Sans doute, Dieu est libre de créer ou de ne créer pas, mais il n'en résulte pas qu'il ne puisse diversifier ses œuvres, et rendre par un libre décret l'existence des unes nécessaire, tandis que les autres sont contingentes, afin que cette diversité même soit un témoignage de plus à la gloire de ses perfections. Saint Thomas ajoute ici un argument de la plus subtile métaphysique. Plus une chose, dit-il, s'éloigne de l'être qui existe par lui-même, c'est-à-dire de Dieu, plus elle est voisine du non-être; plus au contraire, elle s'éloigne du non-être, et plus elle se rapproche de l'infini. Donc, ce qui est très-près de Dieu, et par conséquent très-éloigné du non-être, doit se trouver dans de telles conditions pour la perfection de l'ordre

de l'univers, qu'il ne puisse pas ne pas exister, qu'il soit absolument nécessaire[1].

Il faudrait se garder d'isoler cette théorie de l'ensemble des doctrines de saint Thomas, comme le fit au xiv[e] siècle un dominicain, Jean Monteson, dont les opinions alarmèrent un moment l'Université de Paris[2]. Elle se prête, sans contredit, à des interprétations très-périlleuses. Toutefois, atténuée qu'elle est par ce qui la précède et ce qui la suit dans la *Somme contre les Gentils*, nous ne devons y chercher qu'un hommage à la volonté libre de Dieu, à qui le saint docteur reconnaît la puissance de créer le nécessaire aussi bien que le contingent, sans avoir peut-être suffisamment examiné si l'existence nécessaire, au sens même où il l'admet, n'a rien qui répugne à la notion de l'être créé.

1. *C. Gentes*, c. xxx : « Licet omnia ex Dei voluntate dependeant sicut ex prima causa, quæ in operando necessitatem non habet, nisi ex sui propositi suppositione, non tamen propter hoc absoluta necessitas a rebus excluditur, ut sit necessarium nos fateri omnia contingentia esse.... Sunt enim quædam in rebus creatis quæ simpliciter et absolute necesse est esse. Illas enim res simpliciter et absolute necesse est esse in quibus non est possibilitas ad non esse. Quædam autem res sic sunt a Deo in esse productæ, ut in earum natura sit potentia ad non esse; quod quidem contingit ex hoc quod materia in eis est in potentia ad aliam formam. Illæ igitur res in quibus non est materia vel, si est, non est possibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non esse; eas igitur simpliciter et absolute necesse est esse.... Illa quæ sunt Deo propinquissima et per hoc a non esse remotissima, talia esse oportet, ad hoc quod sit ordo rerum completus, ut in eis non sit potentia ad non esse. Talia autem sunt necessaria absolute. Sic igitur aliqua creata de necessitate habent esse. »

2. Voy. plus bas, liv. II, c. v.

Mais voici le doute qui se présente aussitôt à l'esprit comme la conséquence du système : La création a-t-elle lieu dans le temps? Ou plutôt n'est-elle pas éternelle? Puisque le décret divin peut communiquer aux choses créées une existence nécessaire, n'a-t-il pu les produire de toute éternité? L'éternité du monde était surtout enseignée au XIIIe siècle par les sectateurs furtifs d'Averroès, qui semaient dans l'ombre leurs doctrines réprouvées par l'Église; mais elle avait en sa faveur une autorité plus ancienne et plus respectée que le philosophe arabe, je veux dire Aristote. Cependant, si on admet que le monde n'a pas eu de commencement, n'est-il pas à craindre que peu à peu on n'en vienne à le regarder comme existant par lui-même, ou que du moins on n'attribue son infinie durée au décret nécessaire de la volonté créatrice; ce qui détruirait évidemment la liberté de Dieu? Ces appréhensions l'emportèrent dans l'esprit de saint Thomas sur les souvenirs du péripatétisme et sur quelques tendances de son propre système; et il se prononça ouvertement et énergiquement contre l'hypothèse du monde éternel. Toutefois il est curieux d'observer comment, partagé entre sa foi religieuse et son respect envers Aristote, désireux de concilier l'un avec l'autre, il cherche autant que possible à dissimuler le désaccord, et, pour cela, tantôt atténue la portée des textes qu'il a sous les yeux, et tantôt va jusqu'à décliner la compétence de la philosophie en cette matière.

« Les arguments que présente Aristote à l'appui de cette thèse, dit-il, ne sont pas, à proprement dire, des démonstrations, mais seulement des réponses aux fausses théories des anciens philosophes qui supposaient que le monde avait eu un commencement, et qui n'en donnaient que des explications impossibles. Il y a trois motifs de penser qu'Aristote lui-même n'attachait à ses raisonnements qu'une valeur relative. Le premier, c'est que dans la *Physique* et dans le livre *du Ciel*, il se borne à reproduire les sentiments d'Anaxagore, d'Empédocle et de Platon pour les contredire; le second, c'est que partout où il traite la question, il se contente d'invoquer le témoignage des anciens; ce qui n'indique pas l'intention d'établir démonstrativement une opinion, mais seulement de faire valoir en sa faveur certaines probabilités. Enfin le troisième motif, c'est que dans ses *Topiques*, liv. I, ch. XI, il dit expressément qu'il y a des questions dialectiques dont nous n'avons pas l'explication, celle-ci, par exemple : Le monde est-il éternel [1] ? »

Un péripatéticien aurait ici à opposer plus d'une réponse qui dissiperait toute illusion. Entre autres passages décisifs, il rappellerait ce texte du douzième livre de la *Métaphysique*, dans lequel Aristote enseigne sans détour l'éternité du monde : « Il y a quelque chose qui se meut d'un mouvement continu, lequel mouvement est le mouvement circulaire. Ce

1. *S.*, I, q. XLVI, art. 1.

n'est pas le raisonnement seul qui le prouve, mais le fait même. Il s'ensuit que le premier ciel doit être éternel[1]. » Mais ce n'est pas ici le lieu de débattre une thèse historique sur le péripatétisme ; contentons-nous d'exposer en historien fidèle l'opinion de saint Thomas. Le saint docteur repousse donc les arguments en faveur de l'éternité du monde, les uns tirés de la nature divine, les autres pris dans les choses créées, d'autres dans le mode de leur production[1]. Le monde, effet libre de la volonté de Dieu, aurait pu ne jamais exister ; comment prétendre démontrer qu'il a dû exister toujours? Dieu, dit-on, veut éternellement ce qu'il veut ; donc il le produit éternellement. Sans doute il a voulu de toute éternité la création ; mais il a aussi marqué l'instant où les êtres seraient appelés à l'existence, à peu près comme le médecin indique le moment où le malade devra prendre la boisson qu'il prescrit. Chaque être paraît à son heure fixée par le décret divin. C'est à tort qu'on demanderait pourquoi Dieu a fixé pour le commencement du monde une époque par préférence à une autre, comme si la durée des êtres finis pouvait être comparée à une mesure qui existe en dehors des

1. *Metaph.*, XII, 7 : « Καὶ ἔστι τι ἀεὶ κινούμενον κίνησιν ἄπαυστον, αὕτη δ'ἡ κύκλῳ. Καὶ τοῦτο οὐ λόγῳ μόνον, αλλ' ἔργῳ δῆλον· ὥστε ἀΐδιος ἂν εἴη ὁ πρῶτος οὐρανός. »

2. Il faut lire toute cette discussion dans les chapitres XXXII et suiv. du second livre de la *Somme contre les Gentils;* nous ne pouvons que la résumer. Cf. *S.*, I, q. XLVI ; *De Potentia*, q. III, art. 14.

choses mesurées et qui a des parties distinctes les unes des autres. Dieu a donné simultanément l'existence à la créature et au temps ; il a attaché l'une à l'autre, et, par conséquent, lorsqu'il n'y avait pas encore de créature, il n'y avait pas non plus de temps, mais l'éternité qui est la durée de Dieu, et qui n'admet ni priorité ni postériorité, puisque Dieu est immuable. Ce sont les causes particulières et secondes à qui on peut demander pourquoi elles assignent tel commencement à leurs œuvres ; car elles produisent leurs œuvres dans le temps, sans produire le temps lui-même[1] ; mais, à l'égard de la cause première et universelle, le véritable point à éclaircir est la raison qui l'a déterminée à créer : or cette raison, nous l'avons vu, est sa bonté. Parmi les êtres, certains, il est vrai, existent nécessairement, en ce sens que leur non

1. *C. Gentes*, II, c. xxxv : « Non est, ante totius creaturæ inchoationem, diversitatem aliquam partium alicujus durationis accipere.... Nam nihil mensuram non habet nec durationem. Dei autem duratio, quæ est æternitas, non habet partes, sed est simplex omnino, non habens prius et posterius.... Non est igitur comparare inchoationem totius creaturæ ad aliqua diversa signata in aliqua præexistente mensura, ad quæ initium creaturarum similiter et dissimiliter se possit habere, ut oporteat rationem esse apud agentem quare in hoc signato illius durationis creaturam in esse produxerit, et non in alio præcedenti vel sequenti : quæ quidem ratio requireretur, si alia duratio in partes divisibiles esset præter totam creaturam productam, sicut accidit in particularibus agentibus, a quibus producitur effectus in tempore, non autem ipsum tempus. Deus autem simul in esse produxit et creaturam et tempus. » C'est le même raisonnement que sur cette question Leibnitz opposait à Clarke. Opp., edit. Dutens, II, P. I, p. 121, 130, 156. Voyez plus bas, liv. II, ch. vi.

existence n'a pas de raison dans la nature; mais Dieu pouvait ne pas les créer, et, sans la détermination libre de sa volonté, ils n'auraient jamais été produits; de sorte qu'ils ne sauraient être regardés comme éternels.

Quelle est la conclusion dernière de saint Thomas? On serait porté à croire d'après ce qui précède qu'il ne se contente pas d'assigner avec l'Église un commencement à la création; mais qu'il regarde cette vérité comme susceptible d'être régulièrement démontrée. Cependant il déclare de la manière la plus expresse, et il a même écrit un article spécial de la *Somme de théologie* pour établir qu'elle est un objet de foi[1]. « En effet, dit-il, la nouveauté du monde ne résulte pas nécessairement de sa nature, dont la définition n'implique nulle idée de temps ou d'espace, et elle ne peut pas se prouver par des raisons tirées de la cause première, puisque la création dépend du libre décret de Dieu dont les volontés nous sont cachées, tant qu'il ne les a pas lui-même révélées. C'est donc par la foi seulement que nous pouvons la connaître. » Ainsi, en ce qui concerne la naissance du monde, la philosophie se trouve placée, vis-à-vis de la foi, dans la situation que nous avons décrite plus haut, et qui lui est assignée par saint Thomas : elle peut détruire les arguments contraires au dogme; elle ne peut pas établir directement le dogme; elle

1. *S.*, I, q. XLVI. art. 2 : « Dicendum quod mundum non semper fuisse sola fide tenetur et demonstrative probari non potest. »

réfute à merveille ceux qui prétendent que le monde est éternel ; elle ne prouve pas elle-même que le monde n'est pas éternel. Il faut dire que tous les scholastiques n'ont pas imité la réserve de saint Thomas, et que par exemple Henri de Gand attribue sur ce point à la raison une portée plus étendue.

IV

Le dogme de la création a pour corollaire un autre dogme, celui du gouvernement providentiel de l'univers.

La Providence est la raison coordonnant les choses à leur fin[1] ; maintenir ici-bas cette harmonie nécessaire est l'œuvre du gouvernement divin qui se rapporte à la volonté comme la Providence à l'entendement.

La Providence peut se prouver de deux manières : 1° Par l'ordre invariable de la nature qui révèle un ordonnateur suprême, comme une maison bien réglée témoigne de la présence du maître qui l'administre ; 2° par la bonté divine à laquelle il répugnerait de ne pas conduire à leur perfection les choses qu'elle a créées[2].

Le premier effet du gouvernement divin est la conservation des êtres.

1. *S.*, I, q. XXII, art. 1 : « Ratio ordinandorum in finem proprie providentia est. »
2. *S.*, I, q. CIII, art. 1.

« Un être, dit saint Thomas, peut être conservé par un autre de deux manières. Et d'abord d'une manière indirecte, et comme par accident. On dit en ce sens que celui qui écarte d'une chose ce qui pourrait la corrompre conserve cette chose; par exemple que la personne commise à la garde d'un enfant, le conserve en l'empêchant de tomber au feu. Dieu conserve ainsi certaines choses, mais non pas toutes, parce qu'il en existe qui ne sont pas soumises à des causes capables de les détruire, dont leur conservation exige l'éloignement. Dans un autre sens, on dit qu'une chose en conserve directement et par elle-même une autre, quand la seconde dépend si étroitement de la première qu'elle ne peut exister sans elle. A ce point de vue, toutes les créatures ont besoin que Dieu les conserve : car telle est leur dépendance vis-à-vis de la cause première que si la vertu divine ne les soutenait, elles ne pourraient subsister un seul moment, et elles rentreraient toutes dans le néant. *Dependet esse cujuslibet creaturæ a Deo ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinæ virtutis conservarentur in esse*[1].

La transparence lumineuse de l'air disparaît aussitôt que les rayons du soleil ne l'éclairent plus; de même, toute chose créée s'anéantirait dès que la puissance divine cesserait de les vivifier[2].

1. *S.*, I, q. CIV, art. 1.
2. *Ibid.* : « Quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen,

C'est là le sens de cette parole de l'Apôtre, que nous avons en Dieu la vie, le mouvement et l'être. *In Deo vivimus, movemur et sumus*[1].

Les créatures ne possédant pas l'être par elles-mêmes, il faut qu'elles le reçoivent pour le posséder. Si elles ne l'avaient jamais reçu, elles n'auraient jamais existé; si elles cessaient de le recevoir, comment existeraient-elles encore? Il suit de là que leur conservation ne suppose pas de la part de Dieu un décret nouveau, mais qu'elle est la continuation de l'acte par lequel il leur a donné l'être; elle est, comme on disait au XVII[e] siècle, une création continuée[2].

Outre la conservation des êtres, saint Thomas signale un second effet du gouvernement divin; ce sont les changements que Dieu opère dans ses créatures; c'est le mouvement qu'il imprime à la matière; c'est l'action par laquelle il incline la volonté des hommes vers le bien, c'est-à-dire vers lui-même.

Serait-ce donc que les choses créées sont dépouillées de toute activité, que Dieu seul agit, qu'il est l'unique cause, comme il est la première cause?

Qui ne sait combien cette doctrine, au XVII[e] siècle, fut chère à Malebranche, et à tant d'autres écrivains

cessante actione solis. Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. »

1. *S.*, I, q. XVIII, art. 4. Cf., q. VIII, art. 1 et sqq.

2. *S.*, I, q. CIV, art. 1 : « Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem; sed per continuationem actionis, qua dat esse. » *De Potentia*, q. V, art. 1 : « Deus non alia operatione producit res in esse et eas in esse conservat. »

qui, dans l'élan de leur piété, croyaient ne pouvoir mieux honorer la majesté suprême que par le sacrifice des causes secondes poussé jusqu'à l'anéantissement? « Il n'y a qu'un seul vrai Dieu, disait Malebranche[1], et qu'une seule cause qui soit véritablement cause : et l'on ne doit pas s'imaginer que ce qui précède un effet en soit la véritable cause. Dieu ne peut même communiquer sa puissance aux créatures, si nous suivons les lumières de la raison : il n'en peut faire de véritables causes; il n'en peut faire des dieux.... Corps, esprits, pures intelligences, tout cela ne peut rien. » Le système que Malebranche déduisit de ces prémisses est bien connu; mais ce qu'on ignore peut-être, c'est que dès le XIIIe siècle, il s'était trouvé des philosophes pour soutenir que le feu, par exemple, n'échauffe pas, mais que Dieu s'est imposé la loi de causer la chaleur aux approches du feu; que ma main, quand j'écris, ne meut pas la plume, mais que ce mouvement vient de Dieu qui le produit à l'occasion de ma main[2]. Les Motecallemin furent en Orient, au témoignage de Maimonide, les sectateurs de cette opinion[3] qui trouva des adhérents

1. *Recherche de la vérité*, liv. VI, P. II, c. III. Cf. *Ibid.*, Éclaircissement, 15.

2. *De Potentia*, q. III, art. 7 : « Dicebant quod ignis non calefacit, sed Deus creat calorem in re calefacta.... Dicebant quod Deus ita statuit ut iste cursus servaretur in rebus, quod nunquam ipse calorem causaret, nisi opposito igne, non quod ignis appositus aliquid ad calefactionem faceret. » Cf. *S.*, I, q. CV, art. 1; *C. Gentes*, III, c. LXIX.

3. Voyez *Le Guide des égarés*, par Moise ben Maimoun, publié

chez les chrétiens. Il faut entendre maintenant comment saint Thomas la réfute :

« Selon quelques philosophes, dit-il, l'opération divine dans chaque être doit-être entendue en ce sens, que nulle vertu créée n'agit dans la réalité, et que toute action procède immédiatement de la puissance de Dieu. Mais c'est là une thèse impossible; d'abord, parce que, dans une pareille supposition, la causalité des créatures serait détruite : ce qui taxerait le créateur d'impuissance, puisqu'il appartient à la cause première de donner aux effets qu'elle engendre, la vertu d'en produire de nouveaux; secondement, parce que les pouvoirs actifs que nous remarquons dans les créatures leur seraient accordés en vain, si elles ne les appliquaient pas à des actes réels. Que dis-je? les créatures elles-mêmes, privées de toute opération propre, paraîtraient exister inu-

pour la première fois, etc., par S. Munk, Paris, 1856, in-8, t. I, p. 391, 393. « Les Motecallemin ont soutenu que cette étoffe que nous croyons avoir teinte en rouge, ce n'est pas nous qui l'avons teinte, mais c'est Dieu qui a fait naître cette couleur dans l'étoffe, au moment où elle s'est unie à la couleur rouge.... Ils soutiennent encore que lorsque l'homme meut la plume, ce n'est pas l'homme qui la meut; car ce mouvement qui naît dans la plume est un accident que Dieu y a créé. De même, le mouvement de la main qui, dans notre opinion, meut la plume, est un accident que Dieu a créé dans la main qui se meut. Dieu a seulement établi, comme habitude, que le mouvement de la main s'unit au mouvement de la plume, sans que pour cela la main ait une influence quelconque ou une causalité dans le mouvement de la plume. » Cf. *Dict. des sciences philosophiques*, art. *Maimonide;* Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, p. 80.

tilement, puisque la fin de l'existence de chaque chose, c'est l'action[1]. »

En rapportant ces fortes paroles du docteur Angélique sur la question la plus grave peut-être de la philosophie, comment ne pas rappeler les avertissements mérités que Leibnitz adressait aux cartésiens dans un langage qu'on dirait imité de saint Thomas :

« Il est bon qu'on prenne garde qu'en confondant les substances avec les accidents, en ôtant l'action aux substances créées, on ne tombe dans le spinosisme qui est un cartésianisme outré. Ce qui n'agit point ne mérite point le nom de substance. Si les accidents ne sont pas distingués des substances, si la substance créée est un être successif, comme le mouvement, si elle n'opère point non plus qu'une figure de mathématiques ou qu'un nombre, pourquoi ne dira-t-on pas comme Spinosa, que Dieu est la seule substance et que les créatures ne sont que des accidents ou des modifications[2]? »

Nous sommes arrivés à l'un des points de la doctrine de saint Thomas qui ont été le plus controversés, d'abord au moyen âge, ensuite au XVII[e] siècle, où le débat, soutenu avec une égale vivacité par les disciples de Jansénius et par leurs adversaires, faillit prendre les proportions d'un

1. *S.*, I, q. CV, art. 5 : « Quin immo omnes res creatæ viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur, cum omnis res sit propter suam operationem. » Cf. *C. Gentes*, III, c. LXIX; *De Potentia*, q. III, art. 7.

2. *Essais de théodicée*, III[e] P., § 393.

schisme religieux. Quelle action Dieu exerce-t-il sur la volonté de l'homme? Comment l'efficacité de l'opération divine se concilie-t-elle avec le libre arbitre? C'est ici surtout qu'en historien véridique nous devons nous appuyer sur des textes, afin de ne pas altérer la pensée de notre auteur par des commentaires infidèles.

Et d'abord, Dieu donne le mouvement à la volonté : 1° parce qu'il est le bien suprême auquel elle aspire ; 2° parce qu'il est la cause de sa puissance de vouloir.

« De même que l'entendement, dit saint Thomas, est mu par l'objet qu'il comprend et par l'être qui lui a donné la faculté de comprendre, de même la volonté est mue par son objet qui est le bien, et par l'être qui lui a donné la puissance de vouloir. Tout bien, quelqu'il soit, peut mouvoir la volonté ; mais il n'y a que Dieu qui la meuve d'une manière suffisante et efficace, *sufficienter et efficaciter*. En effet, un moteur ne peut mouvoir un mobile que quand sa puissance active surpasse ou du moins égale la puissance passive de l'objet qu'il meut. La puissance passive de la volonté s'étend au bien en général, car son objet est le bien universel, de même que l'objet de l'intelligence est l'être universel. Tout bien créé est un bien particulier ; Dieu seul est le bien universel ; Dieu donc est le seul objet qui remplisse la volonté et qui lui donne une impulsion suffisante. Pareillement, il n'y a que Dieu qui puisse produire la

faculté de vouloir. Car que signifie ce mot de vouloir, sinon l'inclination de la volonté au bien universel? Or il appartient au premier moteur de porter la volonté vers le bien universel, de même que, dans les choses humaines, il appartient au chef de la nation de diriger tout en vue du bien de la communauté[1]. »

A cette action intime et cachée il faut joindre celle que Dieu exerce sur la volonté par les préceptes de sa loi qui commande le bien, qui défend le mal, qui punit et qui récompense. « Dieu, avec un art toujours égal, gouverne les êtres, dit saint Thomas, par des moyens divers, selon la diversité de leur nature[2]. » Il ne dirige pas de la même manière les créatures intelligentes qui sont maîtresses de leurs actes et les créatures dénuées de raison qui obéissent à l'impression qu'elles reçoivent, mais qui n'agissent pas par elles-mêmes.

Mais peut-être ce gouvernement supérieur de la volonté détruit le libre arbitre? Non, répond saint Thomas, le décret divin ne le permet pas. Ce que Dieu a décrété, il le fait, et il le fait comme il l'a décrété. Veut-il qu'une chose soit? elle existe. Veut-il qu'elle ait telle propriété? elle la possède. Or, afin d'ajouter à la beauté de ses œuvres et d'y placer une image plus accomplie de ses propres perfections, Dieu

1. *S.* I, q. cv, art. 4.

2. *S.*, I, q. CIII, art. 5 : « Secundum unam artem Dei gubernantis, res diversimode gubernantur secundum earum diversitatem. »

a créé les êtres intelligents auxquels il a donné le pouvoir de se conduire par eux-mêmes. Puis donc qu'il a voulu qu'il fussent libres, ils ne peuvent perdre leur liberté; ils la conservent même en présence et sous le coup de l'action divine, ou plutôt en vertu même de la volonté et du décret tout-puissant du créateur.

Cette doctrine est très-nettement enseignée dans tous les ouvrages de saint Thomas et en particulier dans la *Somme de théologie :*

Dans la première Partie, question XIX, article 8, il s'exprime ainsi : « La volonté divine étant souverainement efficace, il suit de là que, non-seulement ce que Dieu veut arrive, mais encore toutes choses se font de la manière dont il veut qu'elles soient faites. Or il veut l'existence nécessaire de telles choses et l'existence contingente de telles autres, en vue de l'ordre général, et afin que l'univers présente un ensemble complet. Dans ce but, il a rattaché certains effets à des causes nécessaires qui ne peuvent pas faillir, et par lesquelles ces effets sont nécessairement produits; il en a rattaché d'autres à des causes contingentes, faillibles et qui peuvent ne pas les produire. Conséquemment, les effets voulus de Dieu ne tirent pas leur contingence de la contingence des causes prochaines qui les déterminent : mais comme Dieu les voulait contingents, il a préparé dans ce dessein des causes de même nature.... Rien ne résiste à la volonté de Dieu; d'où il résulte que non-seulement

il fait ce qu'il veut, mais encore, selon qu'il le veut, les choses sont contingentes ou nécessaires[1]. »

Le passage suivant emprunté à la x[e] question, article 4, de la II[e] partie, n'est pas moins explicite que le précédent : « Comme le dit saint Denis (*Des Noms div.*, c. IV), il appartient à la Providence, non pas de corrompre la nature des êtres, mais de la conserver. Ainsi elle meut tous les êtres conformément à leur nature, de telle sorte que l'opération divine fait produire aux causes nécessaires des effets nécessaires et aux causes contingentes des effets contingents. Or la volonté étant un principe d'action qui n'est pas déterminé à un acte unique, mais qui peut en accomplir plusieurs indifféremment, Dieu la meut de manière à ne pas la déterminer nécessairement pour un seul objet, mais à maintenir la contingence et la liberté de son mouvement, si ce n'est à l'égard des choses vers lesquelles elle est naturellement portée.... Il répugnerait à l'opération divine que l'impulsion qu'elle donne à la volonté fût nécessaire, contrairement à l'essence de la faculté de vouloir ; il ne répugne pas qu'elle fasse mouvoir librement la volonté, comme sa nature le demande[2]. »

Citons un dernier passage : « Dieu est la cause

1. *S.* I, q. XIX, art. 8 : « Nihil voluntati divinæ resistit.... Sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter, vel necessario, quæ sic fieri vult.

2. *S.* I[a], 2[ae], q. x, art. 4 : « Magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ naturæ non competit, quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ. »

première qui meut à la fois et les causes naturelles et les causes volontaires. Et comme, lorsqu'il meut les causes naturelles, il n'empêche pas que leurs actes ne soient naturels; de même, lorsqu'il agit sur les causes volontaires, il n'empêche pas leurs actions d'être volontaires : mais il leur donne plutôt ce caractère; car il agit dans chaque être d'une manière conforme à sa nature propre. *Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit : operatur enim in unoquoque secundum ejus operationem*[1]. »

Tel est le système de la prémotion physique, généralement désigné dans l'école sous le nom de Thomisme. Le docteur Angélique en avait puisé la plupart des éléments chez saint Augustin. L'évêque d'Hippone ne nous montre-t-il pas partout dans ses ouvrages la volonté de l'homme soumise à l'impression divine, Dieu venant en aide à notre faiblesse, disposant nos cœurs, opérant en nous le vouloir par une action tantôt lente et cachée, tantôt soudaine et manifeste ? N'est-il pas entre tous les écrivains sacrés celui qui a enseigné cette doctrine avec le plus d'éclat, et peut être avec le plus d'insistance? Saint Thomas a fidèlement suivi sa trace, mais il a poussé plus avant; il a complété, coordonné et défini les vues profondes

1. *S.* I, q. LXXXIII, art. 1.

que la tradition chrétienne lui offrait, et il s'est arrêté à un système qui atteint, si je l'ose dire, l'originalité à force de précision. Bien qu'il soit dans l'usage de multiplier les citations, je remarque qu'il en est très-sobre lorsqu'il traite des rapports du libre arbitre avec la Providence. Serait-ce là comme un indice de l'attention particulière qu'il avait donnée à ces matières, et de la part qui devait être faite à ses méditations personnelles dans les conclusions qu'il a enseignées?

V

Pour compléter l'exposition de la théologie de saint Thomas, au moins dans celles de ses parties qui se rapportent à la philosophie, il nous reste un dernier point à examiner : l'origine du mal.

Concilier l'existence du mal et les attributs divins, c'est une tâche que la philosophie a essayée à toutes les époques de son histoire, avec d'autant plus d'ardeur qu'elle s'était fait une idée plus haute des perfections du créateur. A la vérité, il s'est trouvé des philosophes qui n'ont pas même posé la question : les uns comme Zénon et les Stoïciens, parce qu'ils croyaient au destin, les autres comme Épicure, parce qu'ils reléguaient les Dieux par delà tous les mondes, sur le trône solitaire d'une félicité impuissante; ceux-ci, comme Aristote, parce que, suivant eux, le mal n'était pas digne d'occuper l'entendement éternel. Mais pour ceux qui font profession de croire

avec le genre humain en un Dieu sage, puissant et bon, de Platon à Proclus, de saint Augustin à saint Thomas, de Duns-Scot à Leibnitz et à Malebranche, un irrésistible attrait les a toujours poussés à se demander comment la puissance éclairée par la sagesse avait pu produire un ouvrage aussi imparfait en apparence que l'univers.

Le problème à résoudre se décompose en plusieurs questions secondaires : Qu'est-ce que le mal? Quelle en est la cause? Pourquoi Dieu l'a-t-il permis? En quoi peut-il contribuer à la perfection de l'univers?

Saint Thomas n'est encore en tous ces points que l'écho de la tradition catholique : il n'invente pas sa doctrine; il la reçoit des mains de l'Église, et il se contente de la résumer avec une merveilleuse exactitude.

Les Manichéens attribuaient l'existence du mal à l'influence perverse d'un principe mauvais qui corrompait l'œuvre de la sagesse et de la bonté divines. Le mal, dans leur système, avait donc une réalité propre; il existait véritablement. Au nom de la raison et de la foi outragées l'une et l'autre, saint Augustin protesta contre ces chimériques hypothèses; il démontra que, primitivement, le bien seul existe; qu'il est ce qu'il y a de réel dans la créature; que le mal est une défaillance, un défaut, une privation du bien; que par lui-même il n'a pas d'entité positive[1].

1. *De Civit. Dei*, XI, 9 : « Amissio boni. » *Ib.*, 22 : « Privatio

Plotin, et après lui toute l'école d'Alexandrie, avaient défini de même la nature du mal[1]. Mais ce ne fut pas le néoplatonisme discrédité par ses propres erreurs, ce fut l'évêque d'Hippone qui fit prévaloir cette doctrine si conforme à l'esprit général du christianisme. Le docteur Angélique la recueillit avec son discernement ordinaire, et elle devint le pivot de son système. Le mal, suivant lui, ne se confond pas simplement avec le non-être; car, dans ce cas, toute chose serait mauvaise par cela seul qu'elle ne possèderait pas les qualités d'une autre chose. L'homme, par exemple, serait mauvais parce qu'il n'aurait pas l'agilité de la biche, la force du lion. Mais le mal est une privation; il consiste dans l'absence et la perte du bien qu'une chose devrait posséder. La cécité, par exemple, est un mal parce qu'elle est la privation de la vue, qui appartient aux être doués de connaissance[2]. Donc le mal a son fonds dans le bien, et on ne peut apprécier sa nature que par celle du bien,

boni. » *Ibid.*, XIV, 11 : « Mala vero voluntas prima.... defectus potius fuit quidam ab opere Dei ad sua opera, quam opus ullum. » *Ibid.*, XII, 6. « Defectus.... inopia. » *Confess.*, VII, 12 : « Malum illud quod quærebam unde esset, non est substantia; quia si substantia esset. bonum esset. »

1. Voy. le VIII[e] livre de la *I[re] Ennéade* de Plotin, *De la nature et de l'origine des maux*, au tome I de la traduction des *Ennéades* de Plotin, par M. Bouillet, Paris, 1857, in-8.

2. *S.*, I, q. XLVIII, art. 3 : « Remotio boni negative accepta mali rationem non habet; alioquin sequeretur quod ea quæ nullo modo sunt, mala essent; et iterum quod quælibet res esset mala ex hoc quod non habet bonum alterius rei; utpote quod homo esset malus, quia non habet velocitatem capræ, vel fortitudinem leonis. Sed re-

son contraire, comme on connaît les ténèbres par la lumière[1].

Le mal a nécessairement une cause; car il ne peut se faire qu'un être soit privé de sa perfection naturelle sans qu'elle lui ait été enlevée[2]. Mais il ne procède pas en droite ligne de sa cause. Le bien est le premier objet de toute puissance active; nulle puissance ne fait le mal que par contre-coup, pour ainsi dire, et accidentellement, à l'occasion du bien même qu'elle poursuit. Ainsi, le lion qui tue le cerf recherche sa propre nourriture, et il ne tue pas uniquement pour tuer; de même l'impudique ne regarde qu'au plaisir qu'il trouve dans le péché, sans s'arrêter à la difformité de sa mauvaise action[3].

Quelle est donc la cause du mal? Il provient de causes différentes, selon qu'il se rapporte à l'opération même de l'agent ou à ses effets. Un effet mauvais en soi peut supposer dans sa cause non pas un

motio boni privative accepta malum dicitur, sicut privatio visus cæcitas dicitur. »

1. *Ibid.*, *ibid.* : « Relinquitur quod subjectum mali sit bonum. » *Ibid.*, q. XLVIII, art. 1 : « Unum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebræ. Unde et quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere. »

2. *S.*, I, q. XLIX, art. 1 : « Necesse est dicere quod omne malum aliqualiter causam habeat. Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi. Quod autem aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem.... »

3. *S.*, I, q. XIX, art. 9; *C. Gentes*, II, 41 : « Malum non habet causam per se agentem, sed incidit per accidens in effectibus causarum per se agentium. »

défaut, mais une vertu. Ainsi, le feu, par sa vertu propre, peut dévorer une cité. Ainsi, Dieu a produit des créatures destinées à périr, suivant cette parole du prophète : « C'est le Seigneur qui fait vivre et mourir. » Mais quand c'est l'opération elle-même qui est mauvaise, le mal dérive nécessairement ou de l'imperfection de l'agent, ou du défaut des instruments qu'il emploie. C'est ainsi que l'absence de mouvement dans l'être animé provient ou de sa débilité, comme chez l'enfant, ou de l'inaptitude de ses membres, comme chez le boiteux [1]. Il suit de là qu'aucune action mauvaise ne peut être rapportée à Dieu, qui est la perfection de la bonté et de la puissance. Les créatures libres pèchent et défaillent souvent ; mais elles ne doivent imputer leurs défaillances qu'à elles-mêmes, à leur liberté d'abord, et en second lieu à leur nature bornée qui, étant sortie du néant y rentre par le péché. Tout ce qu'il y a de bon, c'est-à-dire de réel dans nos actes, vient de Dieu ; ce qu'ils ont de défectueux, nos défaillances, nos déréglements, viennent de la créature, et sont la marque du néant dont elle a été tirée [2].

Cependant, si Dieu n'est pas l'auteur du péché, il le permet du moins, comme en d'autres cas il produit le mal physique. Comment et pourquoi produit-il l'un, permet-il l'autre ?

Selon saint Thomas, Dieu, qui ne veut rien plus

1. *S.* I, q. XLIX, art. 1.
2. *S.* IIª, 2ªᵉ, q. LXXIX, art. 2.

que sa bonté, ne veut pas le mal; si donc il le permet, ou même s'il le produit, c'est par voie indirecte, en vue de l'ordre de l'univers, dont le mal fait accidentellement partie.

« Il y a une grande différence, dit le saint docteur, entre celui qui a la garde d'une chose en particulier, et celui qui doit veiller sur l'ensemble. Le premier éloigne, autant qu'il peut, de l'objet confié à ses soins tous les défauts et toutes les imperfections; le second laisse des défauts dans certaines parties afin de ne pas nuire à la perfection du tout. Ainsi, les altérations et les défauts que le monde présente nuisent sans doute à la nature propre de tel ou tel être en particulier; cependant ils sont compris dans le plan général de la création, en tant que le défaut de l'un tourne à l'avantage de l'autre et à celui de l'univers entier. Conséquemment, Dieu étant le maître commun de tous les êtres, il appartenait à sa providence de permettre certains défauts dans le particulier, afin de ne pas nuire au bien général[1]. »

« Dieu, dit plus loin saint Thomas, fait ce qu'il y a de mieux pour l'ensemble, mais non ce qu'il y a de mieux pour chaque partie, à moins que les parties ne soient considérées dans leur rapport avec le tout. Or, le tout, c'est-à-dire l'universalité des créatures, est meilleur et plus parfait s'il renferme des êtres qui puissent s'écarter du bien, et qui, en effet, s'en

1. *S.* I, q. XXII, art. 2.

écartent avec la permission de Dieu, qui leur en laisse la liberté.... Comme le dit saint Augustin, Dieu est si puissant que du mal il peut faire sortir le bien. Ainsi il y aurait une foule de biens anéantis, si Dieu ne permettait pas au mal d'exister. La mort des animaux dévorés par le lion est ce qui le fait vivre. De même, sans l'iniquité, il n'y aurait pas lieu d'exercer la justice qui châtie, ni la patience qui se résigne[1].... »

Saint Thomas n'admet pas que le mal, pris en soi, contribue à la production du bien. La question posée en termes exprès dans le *Commentaire sur le Maître des sentences* est résolue négativement. Comment le mal, par lui-même, pourrait-il être cause du bien? Il n'est pas substance, il n'est pas accident, il n'est que privation et défaut. Néanmoins le bien peut être attaché au mal tantôt comme antécédent, et tantôt comme conséquent. Le bien antécédent est, par exemple, la liberté qui est la source de toutes les fautes des hommes, et qui toutefois, en elle-même, est un précieux don, le plus essentiel peut-être à la perfection de l'univers. Le bien conséquent au mal, que le mal ne produit pas, mais dont il est l'occasion, c'est, par exemple, la vertu de patience et de résignation que la persécution et les souffrances donnent lieu d'exercer. Sans doute, Dieu ne veut pas le mal directement; mais il veut certains biens auxquels le

1. S. I, q. XLVIII, art. 2.

mal est attaché, et parce qu'il les veut, il permet le mal en vertu de ces biens [1].

Lorsque saint Thomas se maintient sur le terrain de la philosophie, sans aborder encore le dogme de la déchéance originelle, c'est ainsi qu'il explique l'origine du mal et qu'il essaie de le concilier avec les perfections divines. On ne peut se refuser de reconnaître dans cette théorie un véritable optimisme.

Mais ici une distinction importante doit être faite.

Il y a un optimisme qui consiste à regarder ce monde comme le meilleur des mondes que la sagesse de Dieu pût concevoir et sa puissance réaliser : c'est l'optimisme d'Abélard, qui enseignait que Dieu ne peut absolument pas faire le monde meilleur [2]; c'est

1. I Dist., q. XLVI, art. 3 : « Malum per se ad universi perfectionem non confert. Illud enim per se confert ad perfectionem alicujus totius, quod est pars constituens ipsum, vel causa per se alicujus perfectionis in ipso. Sed malum non est pars universi, quia neque habet naturam substantiæ, neque accidentis, sed privationis tantum. Nec iterum per se aliquod bonum causat, sed per accidens confert ad universi perfectionem, in quantum conjungitur alicui quod est de perfectione universi. Hoc autem potest esse vel per antecedens bonum vel per consequens. Antecedens sicut natura quæ quandoque deficit et quandoque non, ut liberum arbitrium hominis, et sine tali natura ex cujus defectu incidit malum, non esset universum perfectum in omnibus gradibus bonitatis. Consequens autem est illud bonum quod occasionatur ex malo; quod est decor resultans in bonum ex comparatione mali, vel aliqua perfectio, ad quam materialiter malum se habet, sicut persecutio ad patientiam. »

2. *Theol. Christ.*, V, p. 1353 : « Deum nullatenus mundum meliorem potuisse facere quam fecit. »

celui de Malebranche, qui déclare ce monde le plus parfait de tous les ouvrages, à cause de l'ordre et de la simplicité des voies par lesquelles Dieu l'a produit; c'est l'optimisme enfin de Leibnitz, qui va jusqu'à dire que la création n'aurait pas eu lieu si, entre une infinité de mondes possibles, il n'y avait pas le meilleur de tous, c'est-à-dire un degré suprême de perfection créée que Dieu, malgré toute sa puissance, ne peut dépasser[1].

Loin que cet optimisme soit celui de saint Thomas, il le repousse avec énergie. La bonté de Dieu n'est pas liée, suivant lui, à la production du monde actuel; elle aurait pu en créer un autre ou meilleur ou pire, et le soumettre à d'autres lois. La fin des œuvres de Dieu est Dieu lui-même. Or, la créature étant séparée de cette fin sublime par une distance infinie, elle ne peut recevoir un degré de perfection sans que la raison en conçoive un autre plus élevé que la sagesse du créateur peut ou lui accorder ou lui refuser. Lorsqu'une œuvre est proportionnée à sa fin, c'est alors que l'ouvrier a devant soi un ordre déterminé d'où il est tenu de ne pas s'écarter; mais quand cette proportion n'existe pas, il est chimérique de supposer un plan unique et inviolable qui détermine invinciblement la volonté de l'artisan suprême[2].

1. *Théodicée*, P. III § 416 : « Entre une infinité de mondes possibles, il y a le meilleur de tous; autrement Dieu ne se serait point déterminé à en créer aucun. »

2. *S.*, I, q. xxv, art. 5 : « Ordo a divina sapientia rebus inditus.

L'optimisme, tel que saint Thomas le comprend et l'admet, consiste à dire que ce monde, pris dans son ensemble, est l'expression la plus fidèle des desseins du créateur. Dieu pouvait changer ses desseins, il pouvait créer d'autres cieux et une autre terre qui aurait été peuplée d'autres êtres : mais étant données les choses que la création comprend actuellement, Dieu les a soumises à l'ordre qui convient le mieux à leur nature, et c'est précisément dans cet ordre que consiste la beauté de l'univers. Nulle main ne pourrait ajouter à la perfection d'un seul être sans troubler la proportion et l'harmonie de l'ensemble. C'est comme une lyre dont on ne peut forcer une corde sans détruire la mélodie[1]. L'optimisme ainsi entendu n'est pas à l'abri des objections; mais il a du moins l'avantage de ne pas compromettre la liberté divine.

Nous sommes arrivés à la limite extrême qui sépare la philosophie de la théologie. Nous ne la fran-

in quo ratio justitiæ consistit, non adæquat divinam sapientiam ut sic divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum autem quod tota ratio ordinis quam sapiens rebus a se factis imponit a fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum effluere. » *Ibid.*, art. 6 : « Posset Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis; et esset aliud universum melius. »

1. *S.*, 1, q. XXV, art. 6 : « Quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis; sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharæ melodia. »

chirons pas. Nous nous arrêtons devant le sanctuaire des vérités révélées, devant les mystères de Dieu qu'il n'appartient d'expliquer qu'à ceux qui en ont reçu la mission.

Nous essaierons plus loin de mettre en lumière l'importance des résultats que la théodicée du docteur Angélique a légués à la philosophie contemporaine; mais, en terminant, qu'on nous permette une réflexion anticipée qui servira de conclusion à ce long chapitre.

On a souvent reproché au moyen âge de s'égarer en de puérils débats, en de creuses théories, et, entraînés par l'exemple du vulgaire, les habiles et les doctes se sont eux-mêmes laissés aller à dénoncer comme la plus vide et la plus stérile des abstractions ce qu'on était dans l'usage d'appeler le Dieu mort de la scholastique. Je sais une école dans laquelle le Dieu vivant et fort se trouve en effet réduit à n'être plus qu'une entité logique, sans amour et sans vie, dont la forme indécise ressemble au néant même de l'existence. Mais cet impuissant et frivole système n'a pas pris naissance au moyen âge; il appartient à la plus orgueilleuse et à la plus vaine des écoles de l'Allemagne contemporaine. La vraie théologie de la scholastique est celle que le catholicisme avait enseignée à l'Europe, et dont nous venons d'entendre saint Thomas définir et démontrer les dogmes fondamentaux. Nous avons fidèlement exposé les dernières conclusions du docteur Angélique; afin de ne pas dénaturer sa

pensée, nous avons emprunté souvent ses propres expressions ; qui pourrait dire que les préoccupations de la logique l'aient emporté dans son esprit sur le sentiment des perfections divines, de cette bonté et de cette puissance infinie dont l'univers est le pâle reflet? Élevé au bruit des controverses de l'école, mêlé constamment à ces tournois pacifiques de l'intelligence, saint Thomas avait, je l'avoue, la subtilité parfois excessive que le long usage de l'argumentation développe; sa méthode a des côtés défectueux que je ne tairai pas; mais il rachetait ces défauts par la rectitude et la sobriété, mêlées à une certaine chaleur d'âme, effet généreux de la piété chrétienne. C'est l'alliance trop rare de ces qualités qui a donné à sa doctrine ce caractère éminemment raisonnable et humain, sans lequel tout système religieux n'est qu'une logomachie également vaine pour le cœur et pour la pensée. Aussi, tant que la philosophie ne sera pas égarée par de fausses préventions, elle saura reconnaître en saint Thomas l'une de ses plus éclatantes lumières, et elle unira sa voix à celle de l'Église pour honorer le génie et les œuvres de ce grand et saint docteur.

CHAPITRE III.

DES UNIVERSAUX ET DU PRINCIPE DE L'INDIVIDUATION.

I. Théorie de l'universel. Jugement de saint Thomas sur les idées platoniciennes. Ce qu'il entendait lui-même par idées. — II. Théorie de l'individuation. Substances matérielles. Substances spirituelles. Ames humaines. Triple système de saint Thomas.

Après avoir parcouru les hauteurs de la théodicée, nous devons maintenant nous engager, sur les traces de saint Thomas, dans les sentiers épineux de la métaphysique de l'École.

Le but suprême de la philosophie est la connaissance de Dieu ; mais si la pensée ne quittait pas ces sommets élevés, elle resterait dans l'ignorance à l'égard de beaucoup de questions qu'il est important pour elle de voir résolues. Ce n'est pas un des moindres mérites de saint Thomas de n'avoir reculé devant aucun problème. Il a exploré avec une patience admirable toutes les parties du vaste domaine que la nature des êtres présente à notre curiosité. Son exemple montre que le philosophe chrétien peut aborder toutes les discussions, pourvu qu'il y porte un esprit sincère, exact et soumis.

Tous les historiens tombent d'accord qu'à partir de la seconde moitié du XIe siècle, la controverse philosophique avait roulé principalement sur la nature des genres et des espèces. C'est la question qui partage Roscelin et saint Anselme, Abélard et Guillaume de Champeaux, qui est la grande pépinière de la dispute, comme s'exprime Jean de Salisbury, et qui pour les esprits qu'elle agite et qu'elle passionne, efface tous les autres sujets de discussion. La querelle se termine par le triomphe du réalisme, non pas du réalisme tel que Platon passait pour l'avoir enseigné, qui pose les universaux en dehors des objets particuliers et de la pensée divine, comme les types nécessaires et incréés de toute existence, mais le réalisme sous sa forme péripatéticienne, qui admet au sein de l'être un élément général, distinct de l'individu, bien qu'il ne se réalise que par l'individu. Mais cette doctrine à peine établie donnait lieu elle-même à une difficulté nouvelle que la subtilité scholastique ne devait pas laisser échapper. A quelles conditions l'essence universelle, tombée dans l'espace et dans le temps, déterminée et en quelque sorte contractée, apparaît-elle dans les choses particulières? D'où procède et en quoi consiste cette limitation mystérieuse d'elle-même qui l'assujettit aux formes de l'individualité? Quel est en un mot, comme on disait au moyen âge, le principe de l'individuation? Ce problème spécieux entrevu, dès l'origine du débat sur les universaux, et dont les

ouvrages d'Abélard présentent déjà quelques vestiges, se dégage au XIIIe siècle, lorsque l'ancienne querelle qui lui avait donné naissance est elle-même apaisée. Aux allusions fréquentes dont il est l'objet chez Albert le Grand, on ne saurait douter que, dès ce moment, il ne soit entré dans le courant de la polémique habituelle de l'École, et qu'il ne partage déjà les esprits. Mais Albert l'indique sans le résoudre, et paraît hésiter entre plusieurs solutions. Il faut arriver à saint Thomas pour découvrir une opinion dont les formules systématiques puissent servir de base à une discussion régulière. Le point de départ du saint docteur est la théorie de l'universel qui l'amène, ainsi que ses prédécesseurs, à la question de l'individuation, étroitement liée elle-même dans sa pensée à la défense de la personnalité humaine contre le panthéisme psychologique d'Averroès. Définir l'universel, expliquer les conditions de l'individualité, réfuter les systèmes qui compromettent la personnalité de l'âme, voilà les objets essentiels de la métaphysique de saint Thomas. En exposant cette partie de sa doctrine, efforçons-nous de rester clair, autant que le comportent des matières aussi abstraites.

I

On a vu plus haut en quels termes Albert le Grand avait résumé le débat des universaux, et à quelles con-

clusions sagement réalistes, il s'était arrêté. Selon Albert, le genre n'est pas un vain mot ni même une simple collection d'analogies éparses que l'entendement abstrait et coordonne; il est à proprement parler une essence qui ne subsiste, il est vrai, que dans les choses particulières, mais qui ne dépend pas de ces choses et qui a son fondement dans la pensée divine.

Saint Thomas ne s'écarte pas de la doctrine de son maître. On le croirait nominaliste, à prendre isolément certains textes où il paraît considérer l'universel comme une abstraction verbale. Ainsi il déclare que « l'universel, ce qui est commun à plusieurs, n'existe que dans l'intelligence. Le genre animal, par exemple, en dehors de l'entendement, n'est rien autre que Platon, Socrate, et les autres êtres animés[1]. » — « Les universaux, dit-il ailleurs, ne sont pas des substances; ils ne se réalisent que dans le particulier, comme Aristote le prouve au VIIe livre de la *Métaphysique*[2]. » — « L'esprit peut concevoir deux choses séparément sans qu'elles aient une existence séparée dans la nature. Il suit de là qu'il ne faut pas considérer les universaux comme des êtres à part, distincts des objets particuliers, ni poser les êtres mathématiques en dehors des choses sen-

1. *C. G.*, I, 26 : « Quod est commune multis, non est aliquid præter multa, nisi sola ratione, sicut animal non est aliud præter Socratem et Platonem et alia animalia, nisi intellectu. »

2. *C. G.*, I, 65 : « Universalia non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus, ut probatur in VII *Metaphysicæ*. »

sibles[1]. » Mais ces passages, et bien d'autres que nous pourrions citer, sont principalement dirigés contre le réalisme absolu qui prête aux universaux une existence substantielle en dehors des individus.

Saint Thomas, comme Albert le Grand, disons mieux, comme tous ses contemporains, Henri de Gand excepté, attribue cette opinion erronée à Platon :

« Platon, dit-il, a supposé que les choses de toute nature se rattachaient à des espèces séparées auxquelles les individus participaient et empruntaient leur dénomination. Ainsi le nom d'homme est appliqué à Socrate en raison de l'idée particulière de l'homme en général. Selon Platon, de même qu'il existe une idée de l'homme et une idée du cheval qu'il appelait l'homme en soi et le cheval en soi, de même il existe une idée de l'être et une idée de l'un qu'il appelait l'être en soi et l'un en soi, et qui constituent en se communiquant toutes les existences et toutes les unités particulières[2]. »

Dans tous les passages où il parle de Platon, saint Thomas expose sa doctrine à peu près dans les mêmes termes, ajoutant qu'elle est en désaccord avec la foi

1. *De Angelis*, c. II, Opusc. VIII, edit. Rubeis, t. XIX : « Non necesse est ut ea quæ intellectus separatim intelligit, separatim esse habeant in rerum natura; unde nec universalia oportet separata ponere et subsistentia præter singularia; neque etiam mathematica præter sensibilia. »

2. S. I, q. VI, art. 4. Cf. *In libr. B. Dionysii, de divinis nominibus*, Prol., opp. Rubeis, t. VIII, p. 98.

catholique : *Platonicorum ratio fidei non consonat, nec veritati.*

Il faut bien avouer que cette interprétation du platonisme n'est pas particulière au saint docteur. Sans parler même de quelques Pères de l'Église, elle a été adoptée par un grand nombre de commentateurs anciens et modernes, sur la foi de certaines expressions du *Timée* qui paraissent la favoriser. Un savant écrivain, dans une traduction accompagnée de notes qui semblent épuiser toutes les difficultés du texte, soutenait, il y a peu d'années encore, que les idées platoniciennes sont éternelles, increées, indépendantes de Dieu[1]. Comment s'étonner que le témoignage d'Aristote ait fait pencher saint Thomas vers le même sentiment? Toutefois si les ouvrages de Platon avaient été mieux connus, si, au lieu de *Timée* seulement, le XIII[e] siècle avait possédé la *République* et le *Phédon*, si enfin, pour juger de la théorie des idées, ses adversaires avaient consulté saint Augustin plutôt qu'Aristote, comment ne pas croire qu'ils l'auraient appréciée avec plus d'indulgence?

Aux dernières limites du monde intellectuel, Platon ne nous montre-t-il pas l'idée du bien, source de tout ce qu'il y a de beau et de bon, qui dans le

1. Voy. les *Études sur le Timée* de Platon, par M. Henri Martin, Paris, 1841, 2 vol. in-8, *Argument*, § 2 et suiv.; notes XXII et LX. L'opinion de M. Henri Martin a été adoptée par Mgr Affre, *Introduction à l'Étude philosophique du Christianisme*, Paris, 1845, in-18, §§ 4 et 5.

monde visible produit la lumière, qui dans le monde invisible produit la vérité et l'intelligence[1]? « Le propre de l'âme, dit ailleurs Platon, est de concevoir l'universel, c'est à dire ce qui, dans la diversité des sensations, peut être compris sous une unité rationnelle. C'est là le souvenir de ce que notre âme a vu dans son voyage à la suite de Dieu, lorsque dédaignant ce que nous appelons improprement des êtres, elle élevait ses regards vers le seul être véritable. Aussi est-il juste que la pensée du philosophe ait seule des ailes ; car la mémoire est toujours autant que possible avec les choses qui font de Dieu un véritable Dieu, autant qu'il est avec elles[2]. »

Voilà, selon nous, la vraie doctrine de Platon, qui ne considère pas les idées, c'est-à-dire les universaux comme des êtres subsistant par eux-mêmes, en dehors de la nature, de l'esprit humain et de Dieu, mais qui les rattache à leur centre divin, et qui les définit des conceptions ou des attributs de Dieu. Qu'y a-t-il dans cette théorie que saint Thomas ne pût accepter, comme avant lui l'évêque d'Hippone l'avait accepté, admiré, enseigné ? Aussi le docteur Angélique, dans le fond, ne s'écarte pas du platonisme autant qu'il paraît et autant qu'il croit. En effet, il ne méconnait pas la réalité de l'élément général, de la forme universelle, en tant que cette forme fait partie des objets indivi-

1. *République*, VIIe livre.

2. *Phèdre*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 51. Cf. *Du vrai, du beau et du bien*, par M. Victor Cousin, leçon IVe.

duels ; et, non-seulement il admet sa réalité, mais il rattache les genres et les espèces à leur principe suprême ; il proclame l'existence des idées envisagées comme les conceptions de l'entendement divin, et comme les types éternels de la création.

Citons touchant ce point capital un texte décisif.

Saint Thomas se demande s'il existe des idées ; voici la réponse :

« Le mot idée, en grec ἰδέα, en latin *forma*, signifie les formes des choses qui existent en dehors des choses elles-mêmes. Or, la forme ainsi conçue peut être considérée sous un double rapport. On peut l'envisager ou comme l'exemplaire de la chose dont elle est la forme, ou comme le principe de la connaissance qu'on a de cette chose, puisque les formes des objets que l'on connaît existent dans l'esprit qui les connaît. Suivant cette double acception du mot, il est nécessaire d'admettre l'existence des idées ; ce qui peut se démontrer ainsi. Dans tout ce qui n'est pas l'œuvre du hasard, la forme est nécessairement la fin de la génération de l'être. Or, nul agent ne peut agir en vue d'une forme qu'autant qu'il a cette forme ou son image en lui-même. Et il peut l'avoir de deux manières. Certains agents trouvent dans leur constitution propre la forme de leurs actes, tous les êtres par exemple qui agissent d'après les lois de la nature physique ; c'est ainsi que l'homme engendre l'homme, que le feu produit le feu. Pour d'autres agents qui agissent avec connaissance, la forme existe dans leur en-

tendement ; c'est ainsi que l'image d'une maison préexiste dans l'esprit de l'architecte. Et on dit avec raison que cette image est l'idée de la maison, parce que l'architecte a l'intention de faire une maison semblable à la forme que son esprit a conçue. Or, le monde n'étant pas l'effet du hasard, mais l'œuvre d'une cause intelligente qui est Dieu, il s'ensuit nécessairement que la forme qui a servi de modèle au monde créé se retrouve dans l'entendement divin, c'est à dire que les idées existent, puisque c'est dans cette forme que consiste la nature de l'idée[1]. »

Celui qui a écrit les lignes qui précèdent ne regardait certainement pas les universaux comme de pures abstractions verbales. Il ne s'arrêtait même pas sur les traces d'Aristote à les étudier seulement dans la nature ; il s'élevait plus haut que la région des sens, et cherchait, comme Platon, dans la pensée divine, la raison dernière des rapports qui existent entre les êtres. Sur la question des universaux, saint Thomas a été platonicien sans le savoir[2].

Mais quelle que soit l'importance de cette théorie, elle occupe beaucoup moins de place dans l'ensemble des travaux philosophiques de saint Thomas que

1. *S.* I, q. xv, art. 1. Cf. *Ibid.*, q. xliv, art. 3 ; *In Mag. Sent.*, I, dist. xxxvi, q. ii, art. 2 ; *De Veritate*, q. iii, art. 1.

2. Il est juste de reconnaître que la tendance de la philosophie platonicienne n'avait pas échappé à saint Thomas, comme on le voit par le passage suivant du Commentaire sur Pierre Lombard, I, dist. xxxvi, q. ii, art. 1 : « Plato ponens ideas, ad hoc tendebat.... scilicet eas esse in intellectu divino. »

la recherche des conditions de l'existence individuelle.

II

Deux des ouvrages du saint docteur sont consacrés à ce corollaire nouveau et inattendu de l'antique problème des genres et des espèces. L'un est le livre très-court et très-substantiel *de l'Être et de l'Essence*, que le cardinal Cajétan a commenté; l'autre, qui se rapporte encore plus spécialement au sujet, est le petit traité intitulé : *du Principe de l'individuation*[1]. En complétant ces deux opuscules par des emprunts aux autres ouvrages du docteur Angélique, nous avons l'espérance de pouvoir reconstituer assez fidèlement une des parties les moins connues de sa doctrine.

Que les genres et les espèces n'existent pas en dehors des individus ni en dehors de l'entendement créé ou incréé qui les conçoit, c'est, comme on vient de le voir, un point dont saint Thomas ainsi qu'Albert tombent d'accord avec Abélard, Roscelin et tous les partisans du nominalisme. Mais, ce point une fois accordé, faut-il croire que les essences des choses sont originairement individuelles? Si tel était leur caractère, comment une même essence pourrait-elle appartenir à des sujets différents? Si, en tant qu'elle est la nature humaine, par exemple, le propre de la nature humaine était d'exister dans

1. *D. Thomæ* opp. I, t. XVII, edit. Rom.

un sujet déterminé qui est Platon, et de ne pas résider dans un autre sujet qui est Socrate, comment pourrait-elle apparaître à la fois ou successivement dans Socrate et dans Platon, et que signifieraient ces notions communes, ces idées de genre, et d'espèce qui se retrouvent dans toutes les intelligences? Il ne serait pas moins difficile, dans une semblable hypothèse, de concevoir le général que, dans l'hypothèse contraire, le particulier. Donc, conclut saint Thomas, les essences ne sont par elles-mêmes ni individuelles ni universelles[1]. Que sont-elles donc? Quelque chose qui peut recevoir indifféremment ou l'empreinte de l'universalité, ou celle de l'individualité. Elles reçoivent la première dans l'entendement et par l'action de l'entendement, alors qu'ayant été dégagées de tous les accidents particuliers sous le voile desquels elles s'offrent à nos sens, l'esprit ne les aperçoit plus que comme des formes plus ou moins complexes qui ne conviennent pas à un être plutôt qu'à un autre, mais qui s'appliquent à tous indifféremment et qui se nomment, pour ce motif générales ou universelles. Mais comment s'accomplit au sein

1. *De Ente et Essentia*, col. 12 et 13 : « Si quæratur utrum ista natura possit dici una vel plures, neutrum concedendum est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis, et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de ratione ejus, nunquam posset esse una, cum tamen sit una, secundum quod est in Sorte. Similiter si unitas esset de intellectu et ratione ejus, tunc esset una et eadem natura Sortis et Platonis, nec posset in pluribus plurificari. »

de l'essence la transformation opposée, l'individuation? C'est là le problème à résoudre.

Aristote ne définit nulle part le principe de l'individuation; cependant ses ouvrages contiennent le germe d'une théorie vers laquelle Albert, malgré son indécision, penche évidemment, c'est que la matière est l'élément qui circonscrit les formes et détermine l'être individuel[1]. Saint Thomas s'empare de cette solution et la développe avec beaucoup de fermeté.

Deux propriétés, selon saint Thomas, caractérisent l'individualité : 1° Elle est incommunicable; elle ne peut être attribuée qu'à elle-même, et ne saurait s'affirmer d'aucune autre chose; 2° elle tombe sous les conditions de l'espace et du temps ; l'individu existe ici, là, à telle heure, limité de toutes parts, et quant au lieu qu'il occupe et quant à sa durée[2]. Le principe vrai de l'individuation répond à ces caractères et doit en rendre compte. Or, peuvent-ils s'expliquer par la forme seule? Non, suivant saint Thomas; et pourquoi? Parce que la forme a des caractères précisément opposés. En effet, le propre de

1. *Metaph.*, XII. 8 : « Ὅσα ἀριθμῷ πολλὰ ὕλην ἔχει· εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἷς. Cf. *De Cœlo*, I, 9.

2. *De Principio individuationis*, Opp., Romæ, 1570, t. XVII, p. 207 : « Sciendum est quod individuum apud nos in duobus consistit. Est enim individuum.... quod de nullo alio prædicatur.... Aliud est in quo salvatur ratio individui apud nos, determinatio scilicet ejus ad certas particulas temporis et loci, quia proprium est esse sibi hic et nunc. »

la forme ou essence, prise en elle-même, est tout à la fois l'aptitude et la tendance à se communiquer, à se répandre en plusieurs sujets[1]; de plus, elle n'est circonscrite par aucune condition locale, mais elle est la même pour tous les lieux et pour tous les temps. Le second élément qui s'unit à la forme dans la constitution des êtres est la matière. Il semble d'abord que la matière, pas plus que la forme, ne peut être le principe de l'individualité; car en soi elle est quelque chose de général, un élément commun à plusieurs êtres. Mais il faut observer que la matière ne peut être unie à la forme autrement que dans une quantité déterminée, et que, par conséquent, toutes les fois qu'elle s'y trouve unie, elle est particulière, puisque cette condition est la seule qui lui permette de recevoir l'empreinte de la forme, au moment où un nouvel individu est produit. Or, cette condition change la manière d'être de la matière qui se trouve devenir, sous une détermination, toute différente de ce qu'elle est sous une autre[2]. En d'autres termes, selon les propres expressions de saint Thomas, il faut

1. *De Princ. indiv.*, ibid. : « Quantum est de natura sua, communicabilis est (forma), et in multis recipi potest, et recipitur secundum unam rationem, quum una sit ratio speciei in omnibus suis individuis. »

2. *Ibid.* : « Objici potest quod materia de sui natura communis est, sicut et forma, quum possit una sub pluribus formis esse : unde hæc communitas sua potest impedire ipsam, ne sit principium primum individuationis. Sed sciendum est quod impossibile est formam uniri materiæ quin sit particularis, et quod eam sequatur quantitas determinata, per quem modum non est ultra communicabilis materia alicui alteri formæ. »

distinguer dans la matière, son essence, *essentia*, et son mode, *ratio*. L'essence commune, générale, universelle, persiste à rester une et identique sous toutes les formes qu'elle revêt successivement ; mais le mode varie suivant les différentes formes. Il s'ensuit que la matière, malgré ce qu'il y a de général dans son essence, peut servir à opérer l'individuation ; car, de même que les accidents ne sont pas déterminés par la matière première, mais par le sujet propre, par l'être individuel en acte, de même les formes substantielles sont individualisées, non point par la matière en général, mais par cette portion de matière qui est leur propre sujet[1].

Ainsi la matière, non pas une matière vague et indéterminée, mais la matière en tant qu'elle tombe sous la catégorie de quantité, la matière circonscrite dans le temps et dans l'espace, et par là même déjà caractérisée et définie, *materia signata*, tel est, selon saint Thomas, l'élément générateur de l'individualité.

Cette théorie, si simple en apparence, soulevait une difficulté de la portée la plus sérieuse dès que l'on descendait aux applications. Comment expliquer

1. *De Princ. indiv.*, ibid. Cf. *De Ente et Essentia*, c. II : « Et ideo sciendum est, quod materia non quomodo libet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata. » I, *S.*, q. III, art. 2; *C. G.*, II, c. XLIX. « Principium diversitatis individuorum ejusdem speciei est divisio materiæ secundum quantitatem : forma enim hujus ignis a forma illius ignis non differt nisi per hoc quod est in diversis partibus, in quas materia dividitur. »

en effet l'individualité des substances spirituelles, si la matière est le principe de toute individualité? Les purs esprits comme les anges, et l'âme elle-même de l'homme cesseront-ils d'être des personnes, parce qu'ils ne sont pas des corps?

L'écueil était trop visible pour n'avoir pas été aperçu longtemps avant saint Thomas. Aristote, le père de la théorie, déclare implicitement qu'elle ne s'étend pas en dehors de la sphère des objets sensibles, et que, dans la région supérieure de l'intelligence, l'individualité résulte de la nature incommunicable des êtres. Quel autre sens donner, en effet, à ce passage du XII[e] livre de la *Métaphysique*, assez peu intelligible, j'en conviens, pour excuser l'incertitude des interprètes : « Il est évident qu'il n'y a qu'un ciel. S'il y avait plusieurs cieux, comme il y a plusieurs hommes, le principe de chacun d'eux serait un sous le rapport de la forme, mais multiple quant au nombre. Or tout ce qui est multiple numériquement a de la matière[1]. » Avicenne avait pris parti pour l'opinion que nous croyons être celle d'Aristote ; mais d'autres, afin de se montrer conséquents avec eux-mêmes, avaient admis au sein de l'âme un élément matériel. Parmi les fauteurs de cette hypothèse, nul n'acquit, au XIII[e] siècle, plus d'autorité que le juif Salomon Ibn Gebirol, connu d'Albert et de saint Thomas, comme il a été dit plus haut, sous le

1. *Metaph.*, XII, c. VIII, t. II, p. 232 de la traduction de MM. Pierron et Lévort.

nom d'Avicebron. Son livre célèbre *la Source de la vie*, *Fons vitæ*[1], consacré à l'analyse des idées de forme et de matière, reproduit, pour ainsi dire, à chaque page cette même conclusion qu'à tous les degrés de l'existence, depuis la pierre jusqu'à l'ange, Dieu seul excepté, la matière est inséparable de la forme et constitue le fond nécessaire de l'être. Les opinions d'Ibn Gébirol avaient trouvé des adhérents dans les universités chrétiennes et, s'il faut en croire Albert le Grand, jusque dans les rangs des dominicains[2]. Elles sont combattues fortement par saint Thomas, qui adresse à leurs partisans le double reproche de s'écarter des opinions communément reçues parmi les philosophes, et, ce qui est beaucoup plus grave, de méconnaître le caractère propre des opérations de la substance intellectuelle. A quoi tend effectivement l'acte particulier de l'intelligence? A concevoir l'universel. Et comment le conçoit-elle ? En dégageant de tout élément matériel les images, notions ou idées des objets sensibles. Tant que l'abstraction n'a pas transformé l'image venue des sens, cette image

1. Consultez le savant article consacré par M. Munck à la philosophie des juifs, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, t. III, p. 359, et les *Mélanges de philosophie juive et arabe*, du même auteur, auquel nous avons déjà renvoyé. Voy. plus haut, p. 37.

2. *De Anima*, Opp., III, p. 171 : « Sed quum omne individuans sit materia, oportet quod illud individuans esset materia incorporea in anima existens; et per formam quæ non est corporis perfectio. Et hoc concedunt plerique inter nostros socios. Sed non eis in nullo contradicere volentes.... »

n'exprime que le singulier et le concret ; l'universel qui s'y trouve contenu échappe à la connaissance. Or, l'entendement ne peut accomplir ce travail qu'autant qu'il est dégagé de toute matière. Admet-on qu'il est par quelque côté matériel ; dès lors la pensée ne peut plus s'élever au-dessus de l'individuel. Saint Thomas ajoute d'ailleurs que tout corps étant fini, si l'intelligence participait à la nature du corps, elle ne pourrait concevoir l'infini ; elle n'aurait pas cette quantité innombrable d'idées qu'elle possède actuellement [1].

Saint Thomas se trouve ainsi ramené au sentiment d'Aristote et d'Avicenne, et, à leur exemple, il circonscrit dans le monde corporel les applications de leur théorie sur l'individuation. Hors de la région des choses sensibles, l'existence est soumise à d'autres lois. Il n'est pas étonnant que la forme puisse exister sans la matière, puisqu'elle ne dépend pas de la

1. *De Ente et Essentia*, c. IV, Opp., Romæ, 1570, t. IV, p. 17, v° : « Hoc autem dictis philosophorum reperitur esse contrarium, quia eas substantias a materia separatas nominant et absque omni materia esse probant, cujus demonstratio potissima est ex virtute intelligendi quæ in eis est. Videmus enim formas non esse intelligibiles in actu, nisi secundum quod separantur a materia et a conditionibus ejus : nec efficiuntur intelligibiles in actu, nisi per virtutem substantiæ intelligentis, secundum quod recipiuntur in ea, et secundum quod aguntur per eam. Unde oportet quod in qualibet substantia intelligente sit omni modo immunitas a materia, ita quod nec habeat materiam partem sui, neque etiam sit sicut forma impressa materiæ, ut est de formis materialibus. » *S.*, I, q. L, art. 2 : « Impossibile est quod substantia intellectualis habeat qualemcumque materiam. Operatio enim cujuslibet rei est secundum modum substantiæ ejus. intelligere autem est operatio penitus immaterialis. »

matière, à qui, bien au contraire, elle communique la réalité de l'être[1]. Donc, à mesure que, dégagée de tout alliage matériel, elle approche de la simplicité de l'acte pur, elle doit trouver en elle-même le principe de son individualité. Dès lors, les espèces correspondant aux divers degrés de l'existence ne peuvent plus comprendre plusieurs individus, puisque l'élément matériel qui distingue les individus d'une même espèce a entièrement disparu. Chaque individu compose à lui seul sa propre espèce, et il y a autant d'espèces que d'individus. Tel est le privilége des pures intelligences que leur immatérialité soustrait aux conditions qui régissent le monde sensible. Saint Thomas a poussé si loin les conséquences de cette doctrine, que, suivant lui, Dieu ne pourrait pas créer deux anges de la même espèce[2]; propo-

1. *De Ente et Essentia*, c. v, p. 18 : « Forma non habet in eo quod forma, dependentiam ad materiam.... Unde illæ formæ quæ propinquissimæ primo principio, sunt formæ per se sine materia subsistentes. »

2. *Ibid.* : « Essentiæ rerum compositarum ex eo quod recipiuntur in materia designata, vel multiplicantur sec undum divisionem ejus, contingit quod aliqua sint idem specie et diversa numero. Sed quum essentia simplicium non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio. Et ideo non oportet quod inveniantur plura individua unius speciei in illis substantiis; sed quod sunt individua, tot sunt species, ut Avicenna dicit expresse. » *S.*, I, q. L, art. 4 : « Si ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut dictum est supra, sequitur quod impossibile sit esse duos angelos unius speciei. » Ne serait-ce pas cette opinion de saint Thomas qui l'aurait fait surnommer dans l'école le *docteur Angélique*, surnom que la postérité a entendu autrement, dans un sens où il est sans contredit très-mérité par le saint docteur?

sition qui excita un grand scandale dans l'Ecole, et qui se trouve comprise au nombre des erreurs condamnées par l'évêque de Paris, Étienne Tempier[1].

Mais quoi! cette solution s'appliquera-t-elle donc à l'âme humaine? Si les âmes constituaient autant d'unités qui n'eussent pas même entre elles le lien d'une nature commune, que deviendrait le genre humain? Que deviendraient les rapports des hommes entre eux, et ces liens sociaux qui supposent l'analogie d'essence et d'origine? Saint Thomas était trop clairvoyant pour ne pas saisir la portée de ces difficultés, trop sincère pour ne pas les avouer et pour ne pas chercher loyalement à les résoudre, fût-ce même au prix d'un peu d'inconséquence. Il modifia donc une troisième fois sa théorie de l'individuation, afin de l'adapter aux conditions de l'existence de l'âme. Il supposa que toutes les âmes étant de la même espèce, elles différaient entre elles par l'aptitude à s'unir à un corps déterminé. Ce n'est pas le commerce actuel de l'âme avec le corps qui crée son individualité : c'est la possibilité de ce commerce; c'est la tendance à le former; c'est, lorsqu'il a été rompu, l'empreinte qui subsiste. La personnalité humaine n'est donc pas l'effet de l'organisation, et cependant elle a des conditions organiques. Elle est déterminée par le rapport de la sub-

1. Voy. plus bas, liv. II, c. I et III.

stance intellectuelle à la partie matérielle de nous-mêmes [1].

En résumé, saint Thomas a trois théories sur le principe de l'individuation, selon qu'il s'agit du corps, des purs esprits ou de l'âme de l'homme. L'individuation des corps a lieu par la matière ; celle des purs esprits a sa raison dans leur nature même ; celle de l'âme dérive de son commerce réel ou possible, présent ou passé, avec le corps auquel elle est unie.

Nous discuterons plus loin la valeur de ces solutions, et, avec tout le respect qui est dû au génie et à la sainteté, nous essayerons de faire voir que, si elles répandent peu de lumières sur les conditions de l'existence individuelle, c'est que le problème posé

1. *C. G.*, II, c. LXXV : « Sicut animæ humanæ secundum suam speciem competit, quod tali corpori secundum speciem uniatur, ita hæc anima differt ab illa numero solo, ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet ; et sic individuantur animæ humanæ. » I *S.*, q. LXXVI, art. 2 : « Multitudo animarum est secundum multitudinem corporum. » *De Potentia*, q. III, art. 10 : « Quum anima non sit composita ex materia et forma.... distinctio animarum ab invicem esse non potest, nisi secundum formalem differentiam, si solum secundum seipsas distinguerentur. Formalis autem differentia diversitatem speciei inducit. Diversitas autem secundum numerum in eadem specie ex differentia materiali procedit : quæ quidem animæ competere non potest, secundum naturam ex qua fit, sed secundum materiam in qua fit. Sic ergo solum ponere possumus plures animas humanas ejusdem speciei, numero diversas esse, si a sui principio corporibus uniantur, ut earum distinctio ex unione ad corpus quodammodo proveniat, sicut a materiali principio, quamvis ab efficiente principio talis distinctio sit a Deo.... »

par l'École n'admettait pas de solution, ou, plutôt, c'est qu'il n'y avait pas réellement de problème. Nous devons nous borner à constater ici que, vraie ou fausse, la doctrine de saint Thomas lui appartient en propre, et que nul avant lui ne l'avait exposée d'une manière aussi ferme et aussi précise. Il développa les germes épars qui existaient chez Aristote et chez les Arabes, et, plus résolu que son maître, Albert, il formula un système que nous croyons, pour notre compte, très-peu solide, mais qui, en son temps, eut à beaucoup d'égards le mérite et l'attrait de la nouveauté, qui charma les uns, fut repoussé par les autres, donna lieu à des controverses prolongées, et qui est longtemps resté l'enseignement officiel de l'ordre de Saint-Dominique.

Toutefois, on méconnaîtrait les tendances pratiques de la philosophie de saint Thomas, si on supposait que le goût de la dispute et une curiosité frivole l'ont seuls guidé dans ses travaux sur le principe de l'individuation. Il n'attribuait qu'une médiocre importance aux questions purement abstraites, et il n'aurait pas apporté autant de soin à définir les conditions de l'individualité, s'il ne s'était pas proposé, comme résultat suprême de cette recherche, la démonstration de la personnalité humaine, gravement compromise par les erreurs d'Averroès sur l'unité de l'intellect. Les théories que nous venons d'exposer convergent donc vers ce but positif, la réfutation de l'averroïsme. Mais avant

d'étudier cette nouvelle face de la philosophie de saint Thomas, nous devons faire connaître sa doctrine sur la nature de l'âme; ce sera l'objet de la première partie du chapitre suivant.

CHAPITRE IV.

PSYCHOLOGIE DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

I. De la nature de l'âme. — II. Démonstration de la personnalité. Réfutation du panthéisme d'Averroès. — III. Théorie de la connaissance. — IV. Théorie de la volonté et des passions.

I

Dieu a créé le monde afin de manifester sa bonté. Mais quelle image infidèle de la bonté suprême qu'une créature, même la mieux douée et la plus noble, si elle est unique en son genre ! De quelques dons qu'elle soit ornée, elle ne rassemble pas en soi tous les degrés de l'être ; ce qu'elle possède n'égale pas ce qui lui manque, et ses qualités prises toutes ensemble, sont un atome au prix de la perfection infinie. Pour représenter, même incomplétement, le souverain bien, une seule créature, conclut saint Thomas, eût donc été insuffisante; il ne fallait pas moins que ces myriades d'existences dont l'univers se compose et qui reflètent chacune à sa manière les attributs de leur auteur invisible[1].

Mais l'utile variété, que le dessein providentiel com-

1. *C. G.*, I, c. XLV; I *S.*, q. XVII, art. 1 et 2.

portait, n'est pas particulière au monde physique, où cependant elle apparaît d'une manière si éclatante : elle s'étend aussi, et dans des proportions plus larges peut-être, au monde moral. Il y a une hiérarchie pour les intelligences, comme pour les corps[1]. Toutes n'ont pas reçu les mêmes aptitudes : toutes n'accomplissent pas les mêmes actes. Ce qui les distingue c'est le mode de leur connaissance. Suivant qu'ils se rapprochent ou s'éloignent de la cause première, les purs esprits embrassent l'universalité des choses intelligibles, tantôt, à l'imitation de l'entendement divin, par une opération indivisible, tantôt par des actes multiples et complexes. Leur perfection peut se mesurer par le nombre des notions élémentaires que comprend pour chacun d'eux le fait de la pensée. « Parmi les anges, ceux-là, dit saint Thomas, sont les premiers, dont les idées moins nombreuses s'étendent à un plus grand nombre de vérités[2]. »

Au plus bas degré de l'échelle des esprits, à la distance la plus éloignée de la perfection divine, apparaît l'âme humaine[3].

1. I *S.*, q. LXXV, art. 7 : « Sicut non omnia sensibilia sunt ejusdem speciei, ita nec omnia intelligibilia. »

2. I *S.*, q. LV, art. 3 : « Oportet quod ea quæ Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa ; et tanto amplius per plura quanto amplius intellectus inferior fuerit. Sic igitur quanto angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universalitatem intelligibilium apprehendere poterit. » Cf. I *S.*, q. LXXXIX, art. 1.

3. I *S.*, q. LXXXIX, art. 1 : « Manifestum est autem inter substantias intellectuales, secundum naturæ ordinem, infirmas esse animas humanas. » *Ibid.*, I, q. LXXIX, art. 2 : « Intellectus humanus qui

L'âme, c'est-à-dire le principe de la pensée chez l'homme, est une forme subsistant par elle-même, et qui ne tire pas son être de la matière; car si elle était matière, elle ne posséderait pas des connaissances universelles qui s'étendent à une infinité d'objets; elle serait bornée dans ses opérations, comme le sont les corps qui ont certaines propriétés et certaines fonctions déterminées, à l'exclusion de toutes les autres[1]. Toutefois, abandonnée à sa nature propre qui la relègue à une distance infinie du centre de la lumière divine, elle n'aurait que des connaissances vagues et confuses; elle ne verrait que l'ensemble des choses, sans pouvoir en pénétrer le détail exact et précis[2]. Mais la Providence qui ne refuse rien à sa créature de ce qui est nécessaire[3], a remédié à la faiblesse humaine en unissant l'âme au corps. Ce n'est pas, selon saint Thomas, bien comprendre le rôle du corps que d'y voir seulement une pesante enveloppe, une obscure prison, où l'âme est, comme on dit, renfermée. Le corps a pour mission de compléter en quelque façon l'être de l'âme; il est son auxiliaire indispensable; elle se sert de lui pour ses propres opérations, même celle de la connaissance et de la pensée[4]. C'est

est infimus in ordine intellectuum et maxime remotus a perfectione divini intellectus. »

1. *S.*, q. LXXV, art. 2; *C. G.*, II, c. XLIX; *De Pot.*, q. III, art. 8.

2. I *S.*, q. LXXXIX, art. 1 : « Non haberent (animæ) cognitionem perfectam, sed confusam in communi. »

3. I *S.*, q. LXXVI, art. 5 : « Natura autem nulli deest in necessariis. »

4. I *S.*, q. LXXXIX. « Ad hoc ergo quod perfectam et pro-

en effet après avoir reçu par l'intermédiaire des organes corporels les images déterminées des objets sensibles, que l'entendement humain conçoit, à l'aide de l'abstraction, l'universel et l'intelligible. Le corps de son côté est dans la dépendance du principe de la pensée. Sensations, mouvement, nutrition, toutes les fonctions vitales relèvent de l'âme[1]. Ainsi l'âme n'est pas un pur esprit; à la différence du pur esprit, elle est engagée dans la matière; il est de son essence d'être unie au corps; sa vraie définition, c'est qu'elle est la forme du corps.

Quand saint Thomas n'indiquerait pas la source où il a puisé cette doctrine, il serait aisé de la découvrir. Qui ne connaît, au moins par ouï-dire, les belles théories d'Aristote sur la vie, et cette définition célèbre dont chaque mot a fatigué la pénétration des commentateurs : « L'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel qui a la vie en puissance[2]? » Mais saint Thomas ne cache pas ses emprunts : il déclare ouvertement qu'il ne fait que suivre Aristote, et que le péripatétisme, de l'aveu de toute l'École, a donné

priam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutæ animæ ut corporibus uniantur.... Sic ergo patet quod propter melius est ut corpori uniatur. »

1. I S., q. LXXVI, art. 1 : « Quum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitæ, est anima. Anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus. »

2. *De Anima*, II, c. I, § VI : Ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.

la définition la plus haute, la plus profonde et la plus vraie de l'âme humaine[1]. Saint Thomas fait une seule addition à son modèle, il explique le dessein du Créateur dans la formation de l'âme. Au lieu de se borner à dire qu'elle est la forme du corps, il cherche à établir pourquoi elle est unie à un corps; par ce côté, sa théorie, qu'on la repousse ou qu'on l'admette, répond à un ordre de questions que l'antiquité avait sans doute entrevues, mais qu'elle avait volontairement négligées. Il est aussi à remarquer que le point de départ de saint Thomas n'est pas le même que celui du Stagirite. Le premier soin d'Aristote est d'étudier la nature sensible, d'en décrire fidèlement les aspects divers; de soumettre toutes les variétés de la vie à l'analyse la plus minutieuse; et ce n'est qu'après avoir ainsi tout vu et tout pesé, qu'étant arrivé à l'homme et ayant appliqué les mêmes procédés à sa double nature, il propose une définition de l'âme qui résume pour lui les faits qu'il a observés dans sa course laborieuse à travers les différentes formes de l'existence. Saint Thomas est moins enclin à chercher ses exemples dans le monde physique; son point de départ est la notion qu'il s'est faite des attributs divins; cette notion le conduit à supposer des différences parmi les substances intel-

1. I S., q. LXXVI, art. 1 : « Et hæc est demonstratio Aristotelis. Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit. » III Dist. V, q. III, art. 2 : « Alia est opinio Aristotelis quam omnes moderni sequuntur, quod anima unitur corpori, sicut forma materiæ. »

lectuelles; et, comme conclusion dernière, il enseigne que l'âme humaine, qui se trouve au plus bas degré de l'échelle, doit nécessairement être unie à un corps dont elle est la forme; il arrive au même résultat qu'Aristote par une autre voie. Mais ces différences qui ne vont pas au fond du système, cachent une méthode commune, je veux dire une commune préférence pour tout autre procédé que l'observation psychologique. Aristote ni saint Thomas ne cherchent pas à se placer d'abord en face de la vie intérieure; ils n'étudient pas à la lumière de la conscience le jeu et les conditions de la pensée; sans répudier absolument l'expérience, ils cherchent à concevoir *a priori* la nature de l'âme à l'aide de certaines prémisses générales qu'ils se sont habitués à regarder comme vraies, et qui sans doute le sont à beaucoup d'égards, mais qui, ne touchant que d'assez loin au problème à résoudre, ne sauraient fournir qu'une lumière indirecte, équivoque et quelquefois trompeuse.

Suivons maintenant chez saint Thomas les conséquences de la définition qu'il emprunte au péripatétisme? Que peut être la nature de l'homme dans ce système? Certainement elle ne consiste pas dans le corps, qui n'a pas la puissance de concevoir l'universel; mais elle ne saurait non plus consister dans l'âme seule, qui ne se suffit pas à elle-même, et dont le développement naturel résulte en partie de son union avec le corps. Qu'est-ce donc que l'homme? Un composé de deux natures imparfaites

unies ensemble d'une manière substantielle, se complétant ainsi l'une par l'autre, et ayant dans leur union et par leur union une opération une et parfaite.

« L'homme, disait Platon [1], est une intelligence servie par des organes. »

« Que suis-je? » s'est demandé à son tour Descartes, et il a répondu : « Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent [2]. » Descartes, en un mot, faisait consister, comme Platon, l'essence de l'homme dans la pensée, abstraction faite de tout élément matériel.

Saint Thomas, qui ne laisse pas échapper une occasion de combattre le sentiment de Platon, n'aurait pas traité avec plus de faveur celui de Descartes. Sa principale objection contre les systèmes qui réduisent la nature de l'homme à la pensée, c'est qu'ils méconnaissent un de ses attributs essentiels, la sensibilité, laquelle à son tour suppose certaines conditions organiques. L'homme ne pense pas seulement, mais il sent, c'est-à-dire son âme reçoit l'impression des objets extérieurs par l'intermédiaire du corps. Si la sensation avait lieu indépendamment des organes, elle rentrerait dans la classe ordinaire des actes propres de l'âme spirituelle, et il serait exact de dire que cette âme est à elle seule tout l'homme : mais

1. Voy. le *Premier Alcibiade :* Ἀυτό γε τὸ τοῦ σώματος ἄρχον ὡμολογήσαμεν ἄνθρωπον εἶναι, etc.

2. *Méditations*, II.

comme un pur esprit ne saurait sentir, il faut bien reconnaître que l'homme qui sent, n'est pas un pur esprit, qu'il est un composé d'esprit et de corps [1]. Saint Thomas ne se bornait pas à cette objection. Admettons que tout l'être de l'homme réside dans la pensée : que peut être l'âme par rapport au corps ? Apparemment ce que le moteur est au mobile, ce que le pilote est au navire, c'est-à-dire que l'alliance de l'âme et du corps est une simple juxtaposition : le composé qui en résulte n'est pas un substantiellement et absolument, ou plutôt il ne possède l'être, comme l'unité, que par accident, puisque l'unité est adéquate et convertible à l'être. « Si Socrate, dit saint Thomas, est un tout formé de l'union d'une partie intellectuelle et des autres parties de Socrate, et que néanmoins la partie intellectuelle ne soit unie aux autres parties que comme le moteur l'est au mobile, il s'ensuit que Socrate n'est pas un absolument, et par conquent que Socrate n'est pas absolument un être ; car nulle chose n'est un être qu'en tant qu'elle est une [2]. »

1. I *S.*, q. LXXV, art. 4 : « Hoc quidem sustineri posset, si poneretur quod animæ sensitivæ operatio esset ejus propria sine corpore : quia omnes operationes quæ attribuuntur homini, conveniunt soli animæ.... Ostensum est autem quod sentire non est operatio animæ tantum. Cum igitur sentire sit quædam operatio hominis licet non propria, manifestum est quod homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex anima et corpore. » Cf. Comm. in Job., c. IV, sect. III. Opp. edit. Rubeis, t. I, p. 26.

2. I *S.*, q. LXXVI, art. 1. Cf. III Dist. V, q. III, art. 2 : « Sic corpus animæ accidentaliter adveniret ; unde hoc nomen homo de cujus intellectu est anima et corpus non significaret unum per se, sed per

Ailleurs, saint Thomas fait ressortir les autres difficultés qui naissent en foule de l'hypothèse. Comment expliquer l'union de l'âme et du corps ? Admettra-t-on entre les deux substances des intermédiaires qui leur servent de lien, du côté de l'âme par exemple une faculté particulière de locomotion, et du côté du corps une aptitude particulière à se mouvoir sous l'impulsion de l'âme[1]. Où placer le siége de celle-ci ? Pourra-t-on dire qu'elle est également présente à toutes les parties du corps, si elle agit seulement comme moteur ? N'est-il pas plus vraisemblable qu'elle imprime le mouvement à une seule partie qui lui sert à mouvoir toutes les autres[2] ? Toutes ces difficultés et bien d'autres disparaissent si l'âme est la forme du corps, puisque leur union dans ce cas est immédiate, intime, substantielle.

Un cartésien n'aurait pas cédé devant ces objections ; mais autres temps, autres maximes. Le spiritualisme de Descartes, si goûté de ses contemporains, aurait semblé quatre cents ans plus tôt une opinion excessive, et serait resté sans défenseurs. Au XIIIe siècle, les côtés de la question qui frappaient le plus et

accidens, et ita non esset in genere substantiæ. » *C. G.*, II, c. LVII : « Relinquitur igitur quod homo non sit unum simpliciter et per consequens nec ens simpliciter, sed ens per accidens. »

1. I *S.*, q. LXXVI, art. 6 : « Si anima uniretur corpori solum ut motor, nihil prohiberet, imo magis necessarium esset esse aliquas dispositiones medias inter animam et corpus, potentiam scilicet ex parte animæ, per quam moveret corpus, et aliquam habilitatem ex parte corporis per quam corpus esset ab anima mobile. »

2. *S.*, LXXVI, art. 8.

qui formaient, pour ainsi dire, le champ de la controverse philosophique, les voici :

Dire que l'âme est la forme du corps, c'est dire que toutes les opérations et que toutes les puissances du corps sont subordonnées à l'âme; que l'âme n'est pas seulement le principe de la pensée, mais celui de la vie organique. Or en est-il ainsi ? Ou plutôt, à côté de cette forme intelligente qui est l'âme, ne doit-on pas admettre dans l'homme d'autres formes ou d'autres âmes, par exemple une âme sensitive et une âme végétative ? Telle est la première question que la théorie de saint Thomas faisait naître.

Au premier motif de doute il s'en ajoutait un second, certainement plus grave, au moins par ses conséquences : quel est le principe de la pensée ? La nature de la pensée se concilie-t-elle avec la personnalité ? Chacun a-t-il son entendement ? Ou n'y aurait-il qu'un seul entendement pour tous les hommes ?

Le premier point a occasionné d'épineuses controverses, et, après la mort de saint Thomas, les dominicains ont écrit maint ouvrage pour soutenir, conformément à la doctrine du maître, l'unité de la forme substantielle chez l'homme. Cependant la question n'était pas nouvelle, puisqu'on la trouve déjà posée chez saint Augustin, et avec plus de précision chez Gennadius de Marseille, l'auteur présumé du petit traité *des Dogmes ecclésiastiques*, qui l'a tranchée dans le sens du péripatétisme : « Nous n'admettons pas, dit Gennadius, qu'il existe deux âmes

dans l'homme, une âme animale, cachée dans le sang et principe de la vie du corps; une âme spirituelle, siége de la raison. Nous reconnaissons une seule âme qui à la fois vivifie le corps, en s'unissant à lui, et se dirige elle-même par sa raison[1].

Albert le Grand avait élucidé très-savamment les objections élevées par les adversaires de cette doctrine : « Certains philosophes latins, dit-il, tombent dans une grave erreur à l'égard de l'âme raisonnable, de l'âme sensitive et de l'âme végétative, qu'ils considèrent comme trois substances différentes, alléguant à l'appui de leur opinion quelques motifs spécieux qui peuvent faire illusion au vulgaire. Mais nous avons à leur opposer des raisons autrement décisives. Que le débat s'engage donc entre ces docteurs et nous[2]. » Après cet exorde, Albert ouvre en effet le débat, et il le conduit si vivement, il bat si bien en brèche l'hypothèse des trois âmes, que saint Thomas n'a pu que suivre sa trace, et re-

1. *De Ecclesiasticis dogmatibus*, c. XV, à l'appendice du tome VIII des Œuvres de saint Augustin : « Neque duas animas esse dicimus in uno homine..., unam animalem, qua animetur corpus, et quæ immixta sit sanguini; et alteram spiritualem, quæ rationem ministret. Sed dicimus unam esse eamdemque animam in homine quæ et corpus sua societate vivificet et semetipsum sua ratione disponat. » Voy. aussi saint Augustin, *De quantitate animæ*, c. XXXIII. Opp. t. I : « Hæc igitur (anima) corpus hoc terrenum atque mortale præsentia sua vivificat; colligit in unum, atque in uno tenet, diffluere atque contabescere non sinit; alimenta per membra æqualiter, suis cuique redditis distribui facit : congruentiam ejus modumque conservat, non tantum in pulchritudine sed etiam in crescendo atque gignendo. »

2. *De Anima*, I, tr. 2, c. XV, Opp., t. III, p. 42.

produire en les simplifiant ses principales objections.

« Ce qui constitue l'unité d'un être, c'est sa forme, dit le saint docteur. Supposez qu'il y eût une forme, l'âme végétative par exemple, qui rendît l'homme vivant, puis une autre, par exemple l'âme sensitive, qui le fît animal, et enfin une troisième, l'âme raisonnable, qui le fît homme, il s'ensuivrait que l'homme ne serait pas un être absolument simple et un, pas plus, comme le dit Aristote argumentant contre Platon, que si l'idée d'animal différait de celle de bipède, un animal bipède ne serait à proprement parler un seul être. C'est par le même motif qu'Aristote demandait aux philosophes qui supposent dans un même corps plusieurs âmes différentes : Qu'est-ce qui maintient ces âmes, c'est-à-dire qu'est-ce qui fait leur unité? Il n'est pas possible de répondre que cette unité est la conséquence de celle du corps : car il paraîtrait bien plutôt que c'est le corps dont les différentes parties trouvent dans l'âme le lien qui les rapproche et les unit[1]. »

A l'appui de ces raisons métaphysiques, saint Thomas invoque ce fait d'expérience, à savoir qu'une opération de l'âme, quand elle est très-intense, étouffe et empêche toutes les autres, ce qui n'aurait pas lieu si le principe de nos actions n'était pas essentiellement un[2].

1. I *S.*, q. LXXVI, art. 3. Cf. *C. G.*, II, c. LVIII. Aristote, *De Anim.*, I, c. v, § 24.

2. I *S.*, q. LXXVI, art. 3 : « Una operatio animæ, quum fuerit in-

Mais comment se fait-il que les diverses puissances de la vie : nutrition, mouvement, sensibilité, connaissance se trouvent réunies dans le même principe? Albert, ou pour mieux dire Aristote, fournit à saint Thomas la réponse[1] : « C'est qu'il en est de même à peu près pour l'âme que pour les figures de géométrie, dont l'une est comprise dans l'autre, le triangle dans le carré, et le carré dans le pentagone ; ainsi les formes de l'existence composent une série dans laquelle le terme le plus élevé comprend tous les autres. L'âme végétative de la plante se retrouve dans l'âme sensitive de l'animal, et à son tour celle-ci passe tout entière dans l'âme raisonnable de l'homme qui se subordonne ces éléments divers, et leur imprime avec sa forme propre le caractère de l'unité[1]. »

On a souvent reproché aux philosophes scholastiques d'avoir admis chez l'homme autant de principes que la vie leur paraissait offrir de formes différentes. On s'est égayé aux dépens de l'hypothèse

tensa, impedit aliam : quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum. »

1. Aristote, *De Anima*, II, c. III, § 6. Voy., pour les développements, Albert, *De nat. et orig. Animæ*, tract. I, c. IV, t. V, p. 190 : « Ordo est in formis et quæcumque earum est prior ut natura subjecta se habet ad sequentem, et sequens ut determinans et numerum ponens se habet ad priorem. » Cf. *De Anima*, III, tract. V, c. IV.

2. I *S.*, LXXVI, art. 3 : « Comparat (Aristoteles) diversas animas speciebus figurarum quarum una continet aliam, sicut pentagonum continet tetragonum et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum et nutritiva plantarum. »

des trois âmes, qui dans le système de l'École, disait-on, se partageaient le fond de notre être. Le reproche, s'il est fondé, n'atteint pas du moins, comme on peut le voir par ce qui précède, saint Thomas, ni son maître Albert. Loin de diviser les principes de la vie, il a eu tellement la conviction de leur unité que dans cette voie il a dépassé Descartes et toute la philosophie moderne, puisque, pour ne pas scinder l'être de l'homme, il rattache au même principe, à la même cause, non-seulement la pensée et la volonté, non-seulement le désir et la sensation, mais les opérations vitales et organiques. Stahl n'est pas allé plus loin.

II

Mais quelque diligence que saint Thomas apporte à éclaircir ces délicates questions, sa sollicitude est bien autrement éveillée par les attaques dirigées contre la personnalité de l'âme, à l'occasion des débats sur la nature de l'entendement.

Nous touchons ici à l'un des épisodes les plus curieux et les plus importants de la carrière philosophique du saint docteur, à savoir sa lutte victorieuse contre l'averroïsme.

Quelle était la prétention d'Averroès? Nous l'avons dit dans un des chapitres précédents, c'était : 1° Que le principe en vertu duquel l'acte de la pensée a lieu est antérieur à la pensée; 2° qu'il existe en dehors de l'individu, sujet de la pensée; 3° qu'il est le même

pour tous les hommes ; 4° que la nature de l'âme consiste dans la faculté passive et toute passagère de recevoir les impressions des objets extérieurs. La conséquence qui ressortait de prémisses pareilles, c'est que l'âme subsiste tant que durent les impressions du dehors et les organes qui nous les transmettent ; au moment de la mort, quand l'organisation est détruite, l'âme elle-même s'éteint et meurt avec le corps d'où son être dépend. Dès lors, plus de vie future, plus de peines ni de récompenses éternelles; la destinée de l'homme s'achève ici-bas et la possession des biens terrestres est pour lui la félicité.

Cette doctrine, si manifestement opposée à la foi religieuse et philosophique de la chrétienté, ne pouvait séduire par son audace les esprits enclins au paradoxe et à la singularité, sans exciter aussitôt dans les rangs de l'Église une éclatante réprobation. Solidement réfutée par Albert le Grand, elle fut combattue avec non moins de décision par saint Thomas, qui semble avoir mis sa gloire à l'anéantir.

Le saint docteur constate d'abord que la thèse averroïste est une nouveauté qui s'écarte de la tradition péripatéticienne. Considérez, dit-il, cette tradition à son origine, chez Aristote ; l'opinion du Stagirite éclate à chaque ligne de ses ouvrages : c'est que l'âme est l'acte du corps, et que son essence réside dans l'entendement considéré, soit comme la simple capacité de recevoir les impressions extérieures, soit comme le principe actif de la pensée. Voulez-

vous suivre la doctrine chez les disciples et les commentateurs du maître? Est-ce Théophraste, Thémistius, ou même Alexandre d'Aphrodise qui a détaché les facultés intellectuelles de la substance de l'âme, et qui a enseigné que l'entendement, même à l'état de simple puissance, était le même pour tous les hommes? Tous ont repoussé une semblable doctrine, qu'Averroès le premier a introduite de son chef, au mépris de toute l'antiquité. Les partisans d'Averroès parmi les Latins, plutôt que de rester dans la vraie voie avec tous les interprètes d'Aristote, ont mieux aimé s'égarer en prenant pour guide un novateur qui avait dénaturé et perverti le péripatétisme [1].

Cette vue historique est-elle entièrement exacte? La théorie d'Aristote sur l'entendement est-elle aussi simple et aussi arrêtée que saint Thomas le pense? Ne renferme-t-elle pas des équivoques et des obscurités que ses plus anciens commentateurs ont tournées contre le spiritualisme? Pour ne citer qu'un nom, Alexandre d'Aphrodise n'a-t-il pas préparé les voies au panthéisme d'Averroès? La filiation des deux systèmes qui, au XIIIe siècle, était déjà difficile à contester, est aujourd'hui parfaitement avérée. Alexandre a soutenu contre les stoïciens que l'âme est la forme du corps; mais que résulte-t-il de là,

1. *De Unitate intellectus*, p. 257, edit. Rubeis : « Unde miror ex quibus peripateticis hunc errorem se assumpsisse glorientur, nisi forte quia minus volunt cum ceteris peripateticis recte sapere, quam cum Averroe aberrare, qui non tam fuit peripateticus quam peripateticæ philosophiæ depravator. »

suivant lui ? C'est que l'âme n'est séparable du corps que par une abstraction de l'entendement, et qu'elle commence et finit d'exister avec le corps[1]. Averroès ne voulait rien de plus. Les interprètes arabes ont cultivé les germes semés avec profusion par les péripatéticiens de l'antiquité ; on pourrait même aller jusqu'à soutenir qu'ils se sont bornés à recueillir la doctrine de leurs prédécesseurs, sans ambitionner d'autre rôle que celui de disciples intelligents.

Quoi qu'il en soit, saint Thomas n'entend pas s'arrêter à cette fin de non-recevoir ; il pénètre au cœur même du système, et il en relève une à une toutes les impossibilités.

La pensée est un fait qui se produit chez tous les hommes, et dont les philosophes ne se seraient jamais occupés, s'ils ne l'avaient pas observé au dedans d'eux-mêmes. Mais comment l'homme pensera-t-il, si la faculté de penser, ou l'entendement, est en dehors de sa nature, ainsi que le prétend Averroès ? Quel sera dans cette hypothèse le rapport de l'individu, ou Socrate ou Platon, au principe de la pensée ? N'est-il pas évident que toute connaissance deviendra inexplicable et impossible, en tant qu'individuelle ? Vainement les impressions des objets extérieurs continueront à être reçues par les sens ; comme l'âme ne possédera pas un pouvoir actif pour les élaborer, elles ne se transformeront pas en notions intelligibles ;

1. Sur la doctrine d'Alexandre d'Aphrodise, voy. M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 296 et suiv.

que dis-je? elles ne seront même pas aperçues par l'âme ; elles ressembleront à ces images tracées sur une muraille, et que la muraille ne voit pas, bien qu'elles frappent les regards de tous les spectateurs. Le spectateur ici, c'est l'entendement qui, d'après l'hypothèse, est au-dessus de l'homme[1].

Mais la pensée est étroitement liée à la volonté, qui ne saurait exister sans elle. Donc, si le principe de la pensée n'est pas partie intégrante de notre nature, si l'intelligence ne fait qu'apparaître chez l'individu sans lui appartenir en propre, le principe de notre volonté est nécessairement hors de nous ; nous cessons de vouloir, comme nous cessons de connaître, c'est-à-dire nous ne sommes pas les maîtres de nos actes ; nous ne pouvons ni mériter ni démériter ; la responsabilité humaine devient une chimère ; la morale des philosophes, non pas seulement la morale de l'Évangile, est sapée par la base[2]. A entendre les partisans d'Averroès, les adversaires de sa doctrine ne la rejetteraient que par déférence pour la foi. Sans doute elle est opposée à la foi, mais en

1. *De Unit. int.*, ibid., p. 258 : « Sicut igitur paries non videt, sed videtur ejus color, ita sequeretur quod homo non intelligeret, sed quod ejus phantasmata intelligerentur ab intellectu possibili. Impossibile est ergo quod hic homo intelligat, secundum positionem Averrois. »

2. *Ibid.*, *ibid.*, p. 261 : « Si intellectus non est aliquid hujus hominis.... non erit in hoc homine voluntas.... et ita hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquid ejus actus erit laudabilis vel vituperabilis : quod est divellere principia moralis philosophiæ. »

même temps elle est une gageure manifeste contre le sens commun et la vérité [1].

Saint Thomas insiste en particulier sur la thèse de l'unité de l'entendement, et il établit avec force qu'elle conduit à confondre la pensée et les volontés de tous les hommes. En général, un même agent qui emploie des instruments divers peut produire des actions multiples: ainsi le même musicien produira plusieurs sons, s'il touche à la fois une harpe et une lyre. La diversité des instruments sert dans ce cas à diversifier l'action. Mais l'intelligence est à elle-même son instrument; elle ne suppose pas d'organe extérieur : donc, si elle est une, son action est nécessairement une, et puisque les hommes, dans le système d'Averroès, ne forment qu'un seul être intelligent, de même ils ne sauraient avoir, par rapport aux mêmes intelligibles, qu'une seule et même intellection. Vainement opposera-t-on que chacun de nous reçoit une impression, ou, comme on disait au XIIIe siècle, une espèce différente. Entend-on parler des espèces sensibles? Elles peuvent sans doute différer selon les individus : mais l'espèce sensible est particulière aux sens et n'a rien à voir avec l'entendement. La forme propre de l'entendement est l'espèce intelligible que l'abstraction dégage des données de la sensation, mais qui se retrouve la même dans toutes les intelligences, comme elle s'ap-

1. *De unit. intell.*, ibid., p. 261 : « Non propter revelationem fidei, ut dicunt, sed quia hoc subtrahere est niti contra manifeste apparentia. »

plique indistinctement à tous les objets de la même classe, et qui, dès lors, étant une et identique en soi, ne peut contribuer aux différences qui existent entre les individus[1]. Donc, si l'entendement est un pour tous les hommes, toutes les pensées humaines se trouveront ramenées à une opération unique : le genre humain tout entier pensera, voudra, agira de la même manière. Que dis-je? Tous les hommes penseront aux mêmes objets. Si j'ai l'idée d'une pierre, vous aurez cette même idée en même temps que moi, puisqu'il ne se peut pas que l'intelligence étant la même chez tous, elle ne soit pas chez tous, dans le même temps, dirigée vers les mêmes choses[2].

Il faut lire dans saint Thomas lui-même les détails de cette controverse mémorable, qui ne fut pas exempte de subtilité, qui dégénéra souvent en arguties, qui nous paraît longue, embarrassée, fatigante comme toutes les controverses de l'École, mais qui touchait aux questions vitales de la philosophie et aux plus chères espérances de l'humanité. De toutes les conséquences qui étaient imposées à leur système les averroïstes n'en avouaient qu'une seule, mais la plus grave de toutes, la mortalité de l'âme. Ils se défendaient contre l'imputation de heurter le sens commun par de palpables absurdités, mais ils convenaient sans peine que leur théorie de l'entendement

1. I *S.*, q. LXXVI, art. 2.
2. *De Unitate intellectus*, p. 262.

ne se conciliait pas avec le dogme de la vie future. Sur ce point capital, l'opinion d'Aristote est, comme on sait, très-vacillante. L'âme survit-elle au corps? périt-elle avec le corps? Il ne se prononce pas, et ses interprètes sont partagés sur le sens et le caractère de sa doctrine. Mais d'où provient l'incertitude, sinon des hésitations du Stagirite et de l'obscurité de son langage lorsqu'il analyse la pensée, la seule partie de nous-mêmes que la dissolution des organes n'atteint pas? Averroès ayant pour sa part tranché ces doutes dans le sens de l'impersonnalité et de l'unité du principe intelligent, l'âme dès lors, c'est-à-dire la personne humaine, se trouvait dépouillée de l'attribut qui est la condition de son immortalité, et les averroïstes, pour être logiques, devaient limiter son existence à celle du corps. Mais saint Thomas, qui n'adoptait pas leurs prémisses, et qui en établissait de toutes contraires, qui regardait la raison et la volonté comme les propriétés essentielles de l'âme, qui la distinguait du corps, tout en avouant ses rapports avec le corps, saint Thomas pouvait à bon droit combattre, au nom même de la philosophie, le matérialisme des Arabes. Dans la *Somme contre les Gentils* il prend un à un les arguments contre la vie future et les rattachant à leur source, à l'hypothèse de la raison impersonnelle et unique, il montre qu'ils ne sont pas plus solides que cette hypothèse elle-même[1].

1, *C. G.*, II, c. LXXIX, LXXX, LXXXI; I *S.*, q. LXXV, art. 6; *Quodl.*, X, art. 6.

A ceux qui objecteraient que le corps étant la cause de l'individuation de l'âme, elle doit perdre son individualité en quittant le corps, le saint docteur oppose sa propre théorie de l'individuation. Il soutient que l'individualité, dépendît-elle du rapport des deux substances, ce rapport peut survivre à leur séparation, et l'âme conserver même après la mort des organes, certaines dispositions, manières d'être, habitudes qui sont l'empreinte durable de son commerce avec la matière et qui suffisent à caractériser son être[1]. Il tire un argument plus direct des penchants de l'homme, de ce besoin de prolonger son existence, de cette soif d'immortalité qu'on retrouve dans tous les cœurs et qui est, pour ainsi dire, l'élan de la nature humaine vers sa destinée[2]. Enfin, comme exemple de l'activité propre du sujet intelligent et de sa vie distincte et indépendante, il invoque les rêves, l'extase et cette vivacité singulière que la pensée peut acquérir chez ceux qui savent commander à leurs passions. S'abstraire du corps, vivre à la science et à la vertu, se repaître de la vue des vérités immatérielles,

1. *C. G.*, II, c. LXXXI : « Hæc anima est commensurata huic corpori et non illi; illa autem alii et sic de omnibus. Hujus modi autem commensurationes remanent in animabus et jam pereuntibus corporibus, sicut et ipsæ earum substantiæ manent, quasi a corporibus secundum esse dependentes. » Voy. plus haut, p. 280.

2. *Ibid.*, c. LXXIX : « Impossibile est appetitum naturalem esse frustra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere. » I *S.*, q. LXXV, art. 6 : « Omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper : naturale autem desiderium non potest esse inane. »

n'est-ce pas là pour l'âme l'existence achevée et parfaite? Comment donc son être serait-il anéanti par l'événement de la mort qui l'affranchit de la servitude des sens et la rapproche de ce terme suprême qui représente pour elle la perfection[1]?

La polémique dont nous venons d'esquisser les traits principaux a été l'un des soucis les plus constants de saint Thomas dans sa courte et laborieuse carrière. Au témoignage de ses biographes, il ne se lassait pas de revenir sur ces grandes questions et de défendre en toute circonstance et sous toutes les formes, contre Averroès, la saine tradition du péripatétisme, la vérité et le sens commun[2]. Non-seulement en mille endroits de ses principaux ouvrages, il repousse l'hypothèse de l'unité de l'entendement, mais nous avons vu qu'il avait écrit sur ce sujet un traité

1. *C. G.*, II, c. LXXXI : « Virtus temperantiæ quæ a corporis delectationibus retrahit animam, præcipue facit homines ad intelligendum aptos. Homines etiam dormientes.... percipiunt de futuris ex superiorum impressione aliqua quæ modum ratiocinationis humanæ excedunt : et hoc multo magis accidit in syncopizantibus et extasim passis, quanto magis fit retractio a corporeis sensibus. » *Ibid.*, c. LXXIX : « Perfectio animæ humanæ consistit in abstractione quadam a corpore; perficitur enim anima scientia et virtute.... Non ergo corruptio animæ consistit in hoc quod a corpore separetur. »

2. Voy. la biographie de saint Thomas placée en tête de ses œuvres : « Mirum est quam graviter, quam copiose S. Thomas in illam vanissimam sententiam semper inveheretur. Captabat ubique tempora, quærebat occasiones unde ipsam retraheret in disputationem; pertractatam vero torquebat, exagitabat monstrabatque non a christiana solum, sed ab omni quoque alia peripateticaque præcipue philosophia dissentire. »

spécial qui paraît dirigé contre les averroïstes de l'Université de Paris. La fin en est remarquable à tous les titres. Saint Thomas ne cache pas la douleur et l'indignation que lui inspirent les doctrines qui se répandent autour de lui. Il s'étonne qu'elles soient embrassées par des philosophes qui se disent chrétiens; puis, arrivé à la conclusion : « Voilà, dit-il, ce que nous opposons à l'erreur dont il s'agit. Nous avons écrit cette réfutation sans recourir à l'autorité de la foi, avec des arguments et des textes empruntés aux philosophes. Que si quelque adversaire glorieux et vain de sa science de mauvais aloi songeait à contester nos conclusions, qu'il ne se mette pas à parler dans des coins, ni devant des enfants qui sont incapables de prononcer sur des matières aussi ardues, mais qu'il prenne la plume, s'il l'ose, et qu'il écrive contre nos écrits; il trouvera pour lui répondre non pas moi seulement, qui suis le plus petit de tous, mais d'autres que moi en très-grand nombre, qui cultivent la vérité, et qui sauront résister à ses erreurs, apporter le remède à son ignorance[1]. »

Cette provocation hautaine ne fut pas relevée. Les

1. *De Unitate intellectus*, sub finem : « Hæc igitur sunt quæ in destructionem prædicti erroris conscripsimus, non per documenta fidei, sed per ipsorum philosophorum rationes et dicta. Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia velit contra hæc quæ scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis, nec coram pueris qui nesciunt de causis arduis judicare; sed contra hoc scriptum scribat, si audet, et inveniet non solum me qui aliorum sum minimus, sed multos alios qui veritatis sunt cultores, per quos ejus errori resistetur, vel ignorantiæ consuletur. »

averroïstes semèrent leurs opinions dans l'ombre; mais déjà condamnés plusieurs fois, ils n'affrontèrent pas les menaces de l'Église et la persécution pour soutenir publiquement des maximes qui avaient trouvé dans le sein même de l'École de pacifiques, mais de si redoutables antagonistes. La lutte heureuse engagée par saint Thomas avait été si opiniâtre et si éclatante, qu'elle frappa les imaginations et que les arts ont consacré le souvenir de la victoire. A Pise et à Florence, dans les églises de Sainte-Catherine et de Santa-Maria Novella, on voit encore des peintures, œuvres à la fois savantes et naïves de deux artistes du XIVe siècle, Francesco Traini et Taddeo Gaddi, dans lesquelles l'ange de l'École est représenté dans tout l'éclat de sa gloire, resplendissant des rayons de la lumière d'en haut, entouré des personnages de l'*Ancien* et du *Nouveau Testament*, et ayant à ses pieds Averroès abattu[2]. Le panthéisme arabe qu'il avait renversé, sans toutefois le déraciner entièrement, ne devait pas se relever de sa chute avant l'époque de la Renaissance.

1. Le musée du Louvre possède aussi un tableau de Benozzo Gozzoli, peintre florentin du XVe siècle, qui représente le triomphe de saint Thomas. Selon l'opinion commune, le personnage abattu à ses pieds serait Guillaume de Saint-Amour; mais le turban qu'il porte, semblerait plutôt indiquer Averroès, comme le suppose M. Renan. Voy. la *Notice des tableaux du Musée impérial*, par Fréd. Villot, 1re partie, p. 41 et 42, et surtout les détails pleins d'intérêt que M. Renan a recueillis sur les disputes de saint Thomas. Voy. *Averroès et l'Averroïsme*, p. 242 et suiv.

III

Après avoir reconstruit les bases principales de la psychologie de saint Thomas, nous devons maintenant faire connaître, avec quelques détails, ses opinions sur tout ce qui touche aux opérations et aux facultés de l'âme.

Les facultés de l'âme ne sont pas identiques à son essence, puisque, dans ce cas, l'âme serait, comme Dieu, un acte pur. Cependant elles ne sont pas de simples accidents; car le nom d'accident ne convient qu'à ce qui ne découle pas des principes essentiels de l'espèce. Elles tiennent de la nature de l'accident, en tant qu'elles ne sont pas des substances; elles tiennent de la nature de la forme substantielle, en tant qu'elles en découlent, qu'elles lui sont propres. Elles peuvent être définies les propriétés naturelles de l'âme [1].

Il est nécessaire que l'âme possède plusieurs facultés. En effet, destinée à une béatitude éternelle, et cependant placée au dernier rang des êtres à qui ce partage est réservé, elle doit pour l'obtenir développer son être en tout sens [2].

Les facultés de l'âme se distinguent par leurs actes qui diffèrent eux-mêmes, selon la nature de leurs

1. I *S.*, q. LXXVII, art. 1 ad quintum : « Proprietates animæ naturales. » Cf. *Ibid.*, art. 6.
2. I *S.*, q. LXXVII, art. 2.

objets[1]. Elles sont au nombre de cinq principales: 1° la faculté végétative qui a pour objet le corps et qui prend le nom de générative, d'augmentative ou de nutritive, selon qu'elle pourvoit à la génération, à l'accroissement ou à la conservation des corps; 2° la sensibilité; 3° l'appétit; 4° la faculté motrice; 5° l'entendement[2].

Cette division se retrouve littéralement chez Aristote à qui saint Thomas l'a sans contredit empruntée. « Nous appelons facultés, dit Aristote, la nutrition, la sensibilité, la locomotion, la pensée[3]. » Mais c'est surtout dans l'étude particulière et détaillée de chaque faculté que la ressemblance des doctrines est frappante. Le Stagirite fournit au philosophe chrétien la plupart de ses opinions et les traits les plus délicats de son tableau de la nature humaine. A peine faut-il excepter quelques réminiscences des écrivains arabes[4].

Deux théories méritent une attention particulière, la théorie de la connaissance et celle de la volonté.

Le point de départ de la connaissance humaine

1. I *S.*, q. LXXVII, art. 3.

2. *Ibid.*, q. LXXVIII, art. 1 et 2.

3. Aristote, *De Anima*, II, c. III, § 1 : Δυνάμεις δὲ εἴπομεν θρεπτικόν αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικὸν κατὰ τόπον, διανοητικόν. Aristote, au chapitre précédent, donne une énumération des facultés de l'âme qui ne comprend pas l'appétit.

4. Voy. le *Mémoire sur saint Thomas d'Aquin*, par M. Léon Montet, dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques* (Savants étrangers), t. III.

pour saint Thomas comme pour Aristote est la perception sensible.

La perception a lieu au moyen de cinq facultés principales, les sens extérieurs, le sens commun, le jugement, l'imagination et la mémoire. Les sens extérieurs recueillent les impressions isolées des objets matériels. Chaque sens a son domaine séparé. La vue perçoit les couleurs, l'ouïe les sons, le goût les saveurs; mais ni le goût ni la vue ne sauraient distinguer par exemple la blancheur et l'amertume. Le pouvoir qui seul distingue les propriétés des corps, parce qu'il les compare, est le sens commun dans lequel se réunissent comme en un centre toutes les sensations. Le sens commun a une autre fonction qui est de réfléchir les opérations des sens extérieurs; quand la vue, par exemple, aperçoit une couleur, il réfléchit, il connaît l'acte même de la vision. L'imagination retient et conserve ces impressions; elle est comme le trésor où elles sont déposées à mesure qu'elles ont lieu. Au moyen de ces premières notions qu'il combine et développe, le jugement apprécie les qualités cachées des objets, ce qui est utile ou nuisible, ce qu'il faut éviter ou rechercher. Ainsi, la brebis prend la fuite à l'aspect du loup, non parce que l'aspect du loup a quelque chose de repoussant, mais parce qu'elle a reconnu son ennemi naturel. Mais tandis que chez l'animal, le jugement n'est que l'instinct, il devient chez l'homme une sorte de raison inférieure, circonscrite dans la connaissance du particulier. La mémoire

est au jugement ce que l'imagination est aux sens extérieurs : elle note et conserve les appréciations qu'il a formées et elle les reproduit tantôt spontanément, tantôt par l'effort de la réflexion. Outre les facultés qui précèdent, Avicenne avait admis, sous le nom de fantaisie, un pouvoir intermédiaire entre l'imagination et le jugement qui aurait eu pour fonction spéciale de diviser et de combiner les images sensibles, l'idée d'or par exemple et l'idée de montagne. Mais saint Thomas fait remarquer que l'imagination suffit pour expliquer ce travail de composition et d'abstraction[1].

C'est une question historique souvent débattue si la perception externe, selon saint Thomas, a lieu directement, par l'effet naturel du commerce immédiat de l'âme avec les objets, ou si elle suppose des images, formes ou espèces intermédiaires. Cette dernière opinion a été reprochée très-souvent au saint docteur comme une erreur considérable que les préjugés de son siècle favorisaient, et dont il n'avait pas su se défendre. On l'a de même attribuée à Platon, Aristote et la plupart des philosophes anciens et modernes. Que le système fût erroné, l'école Ecossaise l'a prouvé surabondamment ; mais elle n'a pas été aussi exacte lorsqu'elle a soutenu qu'il avait été professé, à l'exception d'Occam, par toute la scholastique. Saint Thomas connaissait l'hypothèse des espèces représentatives ; il avait même appris d'Aristote et de saint

1. I *S.*, q. LXXVIII, art. 3 et 4.

Augustin le nom de l'inventeur. « Au témoignage de saint Augustin, dit-il, Démocrite supposait que la connaissance humaine n'a pas d'autre origine que les images qui nous viennent des corps et qui pénètrent dans notre âme lorsque nous pensons. Aristote dit aussi que, selon Démocrite, la connaissance est produite par des images qui se détachent des objets, *per idola et defluxiones*[1]. » Mais saint Thomas, loin de se ranger à cette opinion, néglige de s'y arrêter ou la repousse avec dédain. « Démocrite, dit-il, et les autres philosophes naturalistes, confondaient les sens et l'entendement.... Avec Démocrite, Aristote admet que les opérations de la sensibilité ont pour cause les impressions des objets matériels sur les sens; mais il enseigne que cette impression est produite par une opération directe de l'objet, *per quamdam operationem*, et non par voie d'émanation, *per modum defluxionis*[2]. » Ailleurs, saint Thomas donne une définition du sens qui exclut toute idée d'images intermédiaires. « Les sens, dit-il, sont des puissances passives qui sont modifiées par les objets sensibles et extérieurs. L'objet extérieur est la chose qui est perçue en elle-même, *per se*, par le sens[3] » Il résulte évidemment de ces pas-

1. I *S.*, q. LXXXIV, art. 6.

2. *Ibid.*, *ibid.* : « In hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivæ partis causentur per impressionem sensibilium in sensum, non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quamdam operationem. »

3. *Ibid.*, q. LXXVIII, art. 3 : « Est autem sensus quædam potentia passiva quæ nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo

sages, comme plusieurs historiens se sont attachés à le faire voir, que saint Thomas n'admettait pas l'hypothèse des idées images, au sens du moins où le naturalisme ancien l'avait admise. Toutefois ce serait une erreur de croire qu'il ait également rejeté toutes les formes sous lesquelles cette théorie peut se présenter. Comment s'expliquer ces expressions d'*images*, d'*espèces* qui reviennent à chaque instant sous sa plume? Il les emploie trop souvent pour qu'on puisse les considérer comme de simples métaphores sans portée métaphysique. Mais en outre, saint Thomas prend soin lui-même de déclarer qu'il existe entre les choses et la pensée des intermédiaires qui contribuent à la connaissance. Ainsi, il se demande si les espèces intelligibles qui ont été abstraites des images sensibles se rapportent à l'entendement humain comme un objet, ou comme un moyen de connaissance, et c'est pour la dernière hypothèse qu'il se prononce. « L'espèce sensible, dit-il, n'est pas ce que l'on sent, mais le moyen par lequel on sent. L'espèce intelligible n'est pas non plus l'objet que l'on comprend, mais le moyen par lequel l'entendement comprend[1]. » — « L'entendement, dit-il dans un autre passage, ne connaît pas les corps en eux-mêmes, ni par des images maté-

immutativum est quod per se a sensu percipitur. » Cf. Hauréau, *De la Philosophie scholastique*, t. II, p. 176; Rousselot, *Études sur la philosophie dans le moyen âge*, t. II, p. 240 et suiv.

1. I S., q. LXXXV, art. 2 : « Species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est id quod intelligitur, sed id quo intelligit intellectus. »

rielles et corporelles, mais par des espèces immatérielles et intelligibles[1]. » Et ailleurs : « L'espèce intelligible est comme le moyen de la connaissance, de même que l'espèce colorée qui s'imprime dans l'œil est non pas l'objet, mais le moyen de la vision[2]. » La raison que donne saint Thomas est remarquable, et les Écossais l'eussent certainement goûtée, sauf à la retourner contre le sentiment du saint docteur, c'est que, dans l'hypothèse contraire, c'est-à-dire, si les espèces sensibles ou intelligibles étaient le terme et non pas le moyen de la perception, la science humaine n'aurait pas pour objet les choses en elles-mêmes, la vérité extérieure à l'homme, mais elle roulerait seulement sur les idées[3]. Il s'agirait de rechercher quelle est la nature ou le mode d'existence de ces espèces représentatives ou sensibles ou intelligibles. Dans un fragment célèbre sur la théorie de la perception, M. Hamilton a déterminé avec sa profondeur habituelle les formes possibles de l'hypothèse représentative[4]. Les espèces au moyen desquelles nous connaissons les choses extérieures sont ou un objet

1. I *S.*, q. LXXXIV, art. 1 ad I.

2. *C. G.*, II, c. LXXV : « Habet se species intelligibilis sicut id quo intelligitur, sicut et species coloris in oculo non est quod videtur, sed id quo videmus. »

3. I *S.*, q. LXXXV, art. 2 : « Sequeretur quod scientiæ omnes non essent de rebus quæ sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quæ sunt in anima. » Cf. *C. G.*, II, c. LXXV.

4. Voy. dans les *Fragments de philosophie*, traduits de l'anglais, par Louis Peisse, Paris, 1840, in-8, le morceau intitulé : *Théorie de la perception. Reid et Brown*, p. 57 et suiv.

numériquement différent de l'intelligence ou une modification de l'intelligence. Dans ce dernier cas, ou bien elles possèdent une réalité propre, indépendamment et en dehors de la conscience, ou bien elles sont une modification identique à l'acte même de la perception. Je voudrais croire que saint Thomas n'admettait l'hypothèse que sous cette dernière forme, et que les espèces remplissent dans sa théorie le même rôle que les idées, par exemple, dans la doctrine d'Antoine Arnauld, qui les considère comme de simples modifications de l'âme [1]; mais le docteur Angélique ne semble pas s'être arrêté à cette interprétation qui tend à supprimer tout intermédiaire autre que la pensée elle-même entre les choses extérieures et l'esprit de l'homme; pour lui, les espèces paraissent bien être des entités distinctes de l'intelligence, encore que l'intelligence contribue à les engendrer. Peut-être faut-il au fond s'en prendre moins au système considéré en lui-même qu'au jargon obscur et grossier de l'école, alors que qualifiant des noms barbares d'espèces et de formes les pensées de l'homme, une terminologie bizarre semble attribuer en dehors de l'âme une sorte de réalité et d'existence aux pensées même de l'âme. Nous verrons du reste dans le cours de cet ouvrage que, dès le moyen âge, l'hypothèse des idées représentatives a trouvé des adversaires décidés, comme Durand

1. *Des vraies et des fausses idées*, c. V et suiv., dans l'édition que nous avons donnée des *OEuvres philosophiques d'Arnauld*, Paris, 1843, in-12.

de Saint-Pourçain qui l'ont combattue et repoussée sous toutes les formes, de la manière la plus absolue.

Au-dessus de la perception sensible, saint Thomas admet un mode plus élevé de connaissance, qui a lieu par l'entendement.

La sensation est commune à tous les animaux; l'entendement est le propre de l'homme : l'une ne saisit que les corps; l'autre conçoit l'incorporel, comme la sagesse, la vérité, les relations. Le sens facilement s'émousse, et pour peu que les impressions soient trop fortes, il s'altère : l'entendement se fortifie et se recrée par la vue du parfait intelligible[1].

L'entendement a pour objets essentiels : 1° L'être en général, ce qui comprend sans exception tous les intelligibles, de même que les couleurs particulières sont toutes comprises dans l'idée générale de la couleur; 2° les principes premiers ou axiomes, comme le principe de contradiction, « vérités que personne n'ignore, dit saint Thomas, mais que tous les hommes connaissent naturellement[2]; » 3° les genres et les espèces.

Mais l'entendement ne s'élève à ces conceptions que peu à peu, en s'aidant des matériaux fournis par la sensibilité. Saint Thomas marque avec beaucoup de force le rapport de dépendance qui unit la première de ces deux facultés à la seconde. L'être de l'âme ne dépend pas du corps; mais le corps est nécessaire

1. *C. G.*, II, c. LXVI.
2. *Ibid.*, II, c. LXXXIII.

à l'âme pour qu'elle puisse accomplir son opération propre, qui est l'intelligence[1]. Avicenne se bornait à dire que le rôle des sens est de donner l'éveil à l'intelligence : il font plus encore, ils lui fournissent les premiers éléments de ses idées. Quelque degré que la connaissance atteigne, elle ne peut briser le lien qui la rattache à la sensibilité. Saint Thomas se demande si l'entendement peut s'élever à la compréhension actuelle et parfaite par le moyen des espèces intelligibles, sans recourir aux images sensibles ? Et le saint docteur n'hésite pas à se prononcer pour la négative. Indépendamment de la raison générale qui se tire de l'union du corps et de l'âme, il donne à l'appui de son opinion deux raisons de fait empruntées toutes deux à Aristote; la première, c'est que l'entendement subit le contre-coup de l'affaiblissement des facultés sensibles, et que, si l'imagination par exemple ou la mémoire sont paralysées, la raison l'est elle-même et l'homme perd la compréhension des choses qu'il savait le mieux; la seconde, c'est que nous ne pouvons faire effort sur nous-même pour comprendre quoi que ce soit, sans qu'il ne se forme aussitôt dans notre esprit des images, au moyen desquelles l'esprit voit en quelque sorte ce qu'il désire comprendre. De là, l'usage des métaphores et des com-

1. I *S.*, q. LXXXIV, art. 4 : « Maxime autem videtur corpus esse necessarium animæ intellectivæ ad ejus propriam operationem quæ est intelligere; quia secundum esse suum a corpore non dependet. »

paraisons que nous sommes dans l'usage d'employer dès que nous voulons faire comprendre une vérité à autrui [1].

Maintenant, comment s'opère le passage de la connaissance sensible à la connaissance intellectuelle ? L'objet perçu par le sens dépose dans l'âme une image de lui-même qui est la condition du souvenir et de l'imagination. L'entendement actif (*intellectus agens*) s'empare de cette image ; en vertu de sa puissance propre, il en abstrait les conditions matérielles, tout ce que l'image renferme de particulier et de local ; il dégage une espèce intelligible qui représente les points de vue généraux de l'objet, sa forme universelle, terme de la définition. L'espèce intelligible agit sur l'entendement possible (*intellectus possibilis*) comme l'objet avait agi lui-même sur le sens ; elle le pénètre, l'informe et détermine un nouvel acte de l'esprit qui est la connaissance intellectuelle.

Il serait superflu d'insister sur les antécédents historiques de cette théorie ; elle n'en a pas d'autres que le péripatétisme. Aristote a fourni et le fond des idées et leur expression, et si nous voulions présenter une exposition de sa doctrine sur l'origine de la connaissance, d'après les *Derniers Analytiques* et surtout d'après le second et le troisième livre du traité *de l'Ame*, nous ne pourrions que répéter l'analyse qui vient d'être donnée sous le nom de saint Thomas.

1. I *S.*, q. LXXXIV, art. 7.

Saint Thomas dit souvent que la connaissance des principes est naturelle à l'homme, *cognitio principiorum est nobis naturalis*[1]; que tous les hommes la possèdent et qu'elle est la même chez tous, *principia ab omnibus eodem modo et naturaliter cognita*[2]; qu'elle est empreinte dans nos âmes par la main divine. N'enseigne-t-il pas d'ailleurs que la raison procède de Dieu et qu'elle est le rayonnement de sa lumière? Quand on rapproche ces passages très-nombreux chez le docteur Angélique, on serait tenté de croire qu'il admettait un ordre de notions indépendantes de la sensibilité et de l'expérience. Mais l'ensemble de ses opinions et ses déclarations répétées ne permettent pas de s'arrêter à cette conjecture. Ainsi dans un chapitre de la *Somme contre les Gentils*, consacré à réfuter l'hypothèse de la préexistence des âmes admise par Origène, saint Thomas objecte aux origénistes que, si l'âme avait existé avant son union avec le corps, elle aurait été privée, jusqu'à son apparition sur cette terre, de toutes les connaissances qui dépendent de la sensation. Et jusqu'où s'étend ce genre de connaissances? Il comprend même les premiers principes. « La connaissance des premiers principes eux-mêmes, dit expressément saint Thomas dérive en nous des perceptions sensibles. En effet, si nous n'avions jamais perçu par les sens un tout, nous ne pourrions concevoir l'axiome que le tout est plus

1. *C. G.*, II, 83.
2. *Ibid.*

grand que sa partie, de même qu'un aveugle est hors d'état de juger des couleurs[1]. » — « Les choses qui ne tombent pas sous le sens, dit-il ailleurs, ne peuvent être saisies qu'au moyen des conclusions déduites des données sensibles[2]. » Ces textes sont positifs, et ne laissent subsister aucun doute sur la pensée de saint Thomas. Même en réservant l'action propre de l'intelligence, il la subordonne à la sensibilité.

Signalons une singulière conséquence que saint Thomas tire de la théorie de l'entendement : conséquence qui avait échappé, je crois, à son maître Aristote, ou que du moins celui-ci n'avait pas formellement exprimée, c'est que la connaissance directe des choses individuelles est dérobée à l'entendement. Qu'est-ce en effet que l'individuel ? Un composé de matière et de forme. Otez la matière qui détermine la forme, il cesse d'être. Et qu'est-ce que l'entendement? Un pouvoir tout spirituel qui n'admet pas le contact de la matière. Donc il est impossible que l'entendement ait pour objet immédiat les essences individuelles. Il ne les aperçoit que d'une manière indirecte, par le retour qu'il fait sur les espèces sensibles déjà dépouillées de leur enveloppe corporelle par un premier travail de

1. *C. G.*, II, c. LXXXIII : « Ipsorum principiorum cognitio in nobis ex sensibilibus causatur. Nisi enim aliquid totum sensu percipissemus, non possemus intelligere quod totum esset majus parte, sicut nec cæcus natus aliquid percipit de coloribus. »

2. *C. G.*, I, 3 : « Ea quæ in sensum non cadunt non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. »

l'imagination[1]. Mais, remarque saint Thomas, l'individualité prise en soi et en dehors de ses conditions matérielles n'a rien qui répugne à l'essence de la pensée. Donc, lorsqu'elle se présente dégagée de tout élément sensible, comme en Dieu et dans les purs esprits, elle peut être pour l'entendement un objet de connaissance; de manière que l'entendement connaît les substances spirituelles et ne connaît pas les substances corporelles en tant que particulières[2]. Nous retrouvons ici les distinctions subtiles, l'embarras et les contradictions que nous avons déjà signalées dans la doctrine de saint Thomas sur l'individuation.

Le terme du travail de la pensée est la vérité vers laquelle l'entendement gravite, dit saint Thomas, comme la volonté gravite vers le bien. Et qu'est-ce que la vérité? C'est l'équation de l'esprit et de la chose; c'est la conformité du jugement de l'intelligence avec la réalité. Mais les choses, selon la remarque profonde du docteur Angélique, sont comme placées entre deux entendements, celui de Dieu et celui de l'homme. Il y a vérité par rapport à l'homme, quand il pense et croit ce qui est, et rejette ce qui n'est pas. Il y a vérité par rapport à Dieu, lorsque les

1. I *S.*, q. LXXXVI, art. 1. Cf. *De Veritate*, q. II, art. 6 : « Quum similitudo rei quæ est in intellectu nostro accipiatur ut separata a materia et omnibus materialibus conditionibus quæ sunt individuationis principia, relinquitur quod intellectus noster per se loquendo, singularia non cognoscat, sed universalia tantum. »

2. I *S.*, *ibid.* « Singulare non repugnat intelligenti, in quantum est singulare, sed in quantum est materiale. »

choses reproduisent exactement les idées divines qui leur ont servi de modèle. Si l'entendement humain n'existait pas, les choses pourraient encore être vraies par leur conformité à l'ordre divin; mais si par une hypothèse impossible, la pensée de Dieu elle-même se retirait de l'univers, toute vérité perdrait sa raison d'être et disparaîtrait[1].

Mais il faut entendre saint Thomas lui-même définir la vérité; le passage de *la Somme de théologie* consacré à cette définition est trop remarquable pour n'être pas cité : « La vérité, dit saint Thomas, suppose un rapport de l'objet connu à l'entendement qui la connaît. Or, tout objet connu peut avoir avec l'entendement des rapports essentiels ou simplement accidentels. Il a un rapport essentiel avec l'entendement qui est la source de son existence, et un rapport accidentel avec celui qui est susceptible de la connaître. Une maison, par exemple, a un rapport essentiel avec la pensée de l'architecte qui l'a construite, et un rapport accidentel avec l'intelligence de tous ceux dont elle ne dépend pas. Or, pour bien juger d'une chose, il ne faut pas s'attacher à ses accidents, mais à ses caractères essentiels. Il suit de là qu'à proprement parler, la vérité se rapporte à l'entendement dont les objets dépendent. C'est ainsi que les œuvres d'art sont appelées vraies, en raison du

1. I *S.*, q. xvi, art. 7 : « Si nullus intellectus esset æternus, nulla veritas esset æterna ; sed quia solus intellectus divinus est æternus, in ipso solo veritas æternitatem habet. »

rapport qu'elles ont avec notre intelligence : une maison vraie, par exemple, est celle qui répond exactement à la forme idéale qui est dans l'esprit de l'architecte; un discours vrai est celui qui est l'expression fidèle de la pensée de l'orateur. Et de même, les êtres de la nature sont vrais en tant qu'ils sont à la ressemblance des idées de l'entendement divin. Une pierre, par exemple, est vraie, en tant qu'elle possède la nature qui est propre à la pierre dans l'éternel dessein de Dieu. Ainsi donc primitivement, la vérité est dans l'intelligence; secondement, elle est dans les choses, en tant que les choses se rapportent à l'entendement, comme à leur principe. Les définitions qu'on a données de la vérité ont varié d'après ce double point de vue. En considérant la vérité par rapport à l'entendement, saint Augustin a pu écrire, au livre *de la Vraie religion*, chap. XXXVI : « La vérité est ce qui nous montre ce qui est. » Et de même saint Hilaire, dans son traité *de la Trinité :* « Le « vrai est la déclaration ou la manifestation de l'être. » Considérée dans les objets extérieurs, d'après le rapport de ces objets avec l'intelligence dont ils dépendent, la vérité est définie au même endroit par saint Augustin : « La parfaite ressemblance de la chose et de « son principe; » par Anselme, au traité *de la Vérité :* « Une rectitude que la pensée seule peut saisir; » par Avicenne : « Le droit pour chaque chose de con- « server d'une manière stable le mode d'existence « qu'elle a reçu. » Lorsqu'on dit que la vérité est « l'é-

« quation de la chose et de l'entendement, *adæquatio* « *rei et intellectus*, » cette définition a l'avantage de convenir à la vérité sous l'un et l'autre point de vue[1]. »

Est-ce encore le souffle du péripatétisme qui respire dans cette page d'un caractère si élevé et si juste? Ne serait-ce pas plutôt un souvenir lointain du platonisme? Ou bien faut-il en attribuer la propriété et l'honneur à saint Thomas? Si notre mémoire est fidèle, on ne trouve rien de semblable chez Aristote; et quant à Platon, bien que pour lui les idées soient les types éternels des choses, il n'a donné nulle part une si profonde analyse des conditions de la vérité. Je ne parle ni de saint Augustin, ni de saint Anselme; les citations que saint Thomas leur emprunte montrent assez qu'il transforme et améliore leur doctrine. En dernière analyse, la définition de la vérité proposée par le docteur Angélique nous paraît être une conception originale de cet exact génie, moins inventif peut-être que judicieux, mais qui sut toujours corriger et compléter heureusement les doctrines de ses maîtres.

A cette hauteur, la question de la certitude, si vainement agitée par d'autres écoles, ne pouvait arrêter saint Thomas. Si la lumière de l'intelligence est, comme il le croyait, l'impression de la clarté divine dans nos âmes, *impressio divini luminis in nobis*[2], comment cette lumière sublime nous tromperait-elle? La

1. I S., q. XVI, art. 1.

2. 1ª 2ªᵉ, q. XCI, art. 2. Voy. plus haut, p. 162.

garantie de sa pureté et de sa vérité, c'est son origine, et le solide fondement de la certitude est la perfection même de Dieu qui nous parle par la raison[1]. L'évêque d'Avranches, Daniel Huet, qui le croirait? inscrit le nom du saint docteur sur la liste des écrivains fameux qu'il préconise comme les apôtres du scepticisme. « Ce célèbre dictateur de l'École, écrit-il, a prononcé que nos esprits sont si étroitement enchaînés par les sens, qu'ils ne peuvent comprendre parfaitement les choses, et que leur imbécillité est si grande, que, s'ils veulent juger des choses qui sont certaines par elles-mêmes, elles deviendront incertaines[2]. » Il faut abuser étrangement du droit d'interpréter les pensées d'autrui, pour découvrir une apologie du pyrrhonisme dans les passages de la *Somme de théologie*, où saint Thomas, fidèle à la tradition péripatéticienne, insiste sur les rapports de la sensibilité et de l'entendement. L'évêque d'Avranches aurait été mieux inspiré en remarquant que saint Thomas ne paraît même pas soupçonner l'existence d'une école sceptique. Est-ce ignorance de l'histoire de la philosophie? Non assurément; car le scepticisme est réfuté, en la personne de Protagoras, dans un ouvrage très-familier au saint docteur, la *Méta-*

1. *De Veritate*, q. XI, art. 1, Rubeis, t. XVI, p. 389 : « Quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis, divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus. »

2. Huet, *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*. Londres, 1741, in-12, liv. I, c. II, p. 31.

physique d'Aristote[1]; les Pères de l'Église ont souvent dénoncé l'erreur et le péril de ses arguments, et il était si bien connu des docteurs scholastiques du XIII[e] siècle, que l'un d'eux, Henri de Gand, a consacré plusieurs articles de sa *Somme de théologie* à l'exposer et à le combattre[2]. Le silence de saint Thomas s'explique par sa confiance dans la portée naturelle de la raison. Il croit si fermement à l'excellence de nos facultés, qu'il ne songe pas même à la démontrer, bien loin qu'il élève contre elle un doute inexplicable et insensé !

Toutefois, si le débat sur la certitude n'occupe pas dans les ouvrages de saint Thomas la place qu'il aura un jour en philosophie, quand le scepticisme aura fait de sérieux progrès, certaines questions secondaires et notamment celles des causes de nos erreurs donnent lieu de la part du saint docteur à des remarques judicieuses. Il fait observer avec raison que l'erreur ne saurait avoir lieu pour l'entendement à l'égard des principes, ni pour chaque sens en particulier, dans le cercle des perceptions qui lui sont propres. Ainsi la vue ne nous trompe pas en nous montrant les couleurs, sauf le cas d'une lésion de l'organe. Où donc l'erreur prend-elle naissance? Dans la combinaison des données primitives des sens et de l'intelligence, lorsque, par un travail qui nous est propre, nous les divisons ou les rapprochons tour à

1. Voy. le IV[e] livre de la *Métaphysique*, chap. IV et suiv.
2 Voy. plus bas, liv. II, chap. I.

tour, attribuant aux objets les propriétés qu'ils ne possèdent pas, et ne leur attribuant pas celles qu'ils possèdent[1]. Et d'où vient l'illusion où notre esprit se laisse aller? Elle est l'effet de la précipitation du jugement. Entre un homme qui descend, dit saint Thomas, et un homme qui se précipite, il y a beaucoup de différence. Celui qui descend marche posément et s'appuie sur tous les degrés. Celui qui se précipite se jette comme un aveugle par un mouvement rapide, et semble vouloir atteindre les extrémités sans passer par le milieu. Or, la raison aime à se précipiter; elle n'attend pas que les choses se présentent comme d'elles-mêmes : mais elle suit des impressions qui ne naissent pas des objets, et elle se forme ainsi de fausses images qui obscurcissent et qui trompent l'entendement[2].

IV

Parallèlement au système des facultés intellectuelles se développe chez saint Thomas la théorie des passions et de la volonté.

Au nombre des puissances de l'âme, nous avons vu que le saint docteur plaçait, avec Aristote, la faculté appétitive par laquelle l'âme elle-même s'étend

1. I *S.*, q. XVII, art. 2 et 3.

2. II^{a} 2^{ae}, q. LIII, art. 3. Bossuet a emprunté ce texte et l'a paraphrasé éloquemment dans son *Sermon sur l'utilité des souffrances.* Œuv. compl., édit. de Versailles, t. XII, p. 28 et suiv.

vers les objets extérieurs qui sont ses fins[1]. L'appétit est subordonné à la faculté de connaître, et comme il y a chez l'homme deux ordres de connaissances, il possède deux sortes d'appétits, l'un sensible et l'autre rationnel[2]. Celui-ci est la volonté.

L'appétit sensible est le mouvement de l'âme qui accompagne la perception des sens[3]; il consiste tantôt à rechercher ce qui convient aux sens et à éviter ce qui leur est nuisible, tantôt à réagir contre les choses qui sont pour l'âme un obstacle dans la poursuite du bien et dans la fuite du mal. De là dans le sein même de l'appétit la distinction de la partie concupiscible et de la partie irascible[4].

A l'appétit se rapportent les passions, qui sont au nombre de onze, l'amour et la haine, le désir et l'aversion, la joie et la tristesse, l'espérance et le désespoir, la crainte et l'audace, enfin la colère.

« Le bien, dit saint Thomas, a une sorte de vertu attractive, et le mal une vertu répulsive qui provoque

1. I *S.*, q. LXXVIII, art. 1.

2. *Ibid.*, q. LXXX, art. 2 : « Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo. »

3. *Ibid.*, q. LXXXI, art. 1. « Motus sensualis est appetitus apprehensionem sensitivam consequens. »

4. *Ibid.*, art. 2 : « Necesse est quod in parte sensitiva sint duæ appetitivæ potentiæ. Una per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quæ sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva; et hæc dicitur concupiscibilis. Alia vero per quam animal resistit impugnantibus quæ convenientia impugnant et nocumenta inferunt; et hæc vis vocatur irascibilis.... »

les mouvements divers de l'appétit. Et, d'abord, le bien détermine dans l'appétit une inclination ou une aptitude qui a pour but l'union intime de l'âme avec le bien. C'est l'effet de la passion de l'amour, à laquelle correspond la haine son contraire. Puis, si le bien que nous aimons n'est pas présent, que l'âme ne le possède pas, elle tend vers lui avec effort et cherche à s'en approcher; c'est en cela que consiste la passion du désir ou de la concupiscence, et, par opposition, c'est ce qui produit, relativement au mal, la haine ou l'aversion. Enfin, quand l'âme possède l'objet aimé, l'appétit se repose dans la jouissance de cette possession, et de là résulte la délectation ou la joie, qui a pour contraire la douleur ou la tristesse que le mal engendre[1]. »

Entre le désir et la joie, l'aversion et la tristesse, s'interposent les passions qui naissent du sentiment de la difficulté à vaincre ou de la difficulté vaincue, comme l'espérance et le désespoir, la crainte et l'audace, et la colère elle-même, qui engendre, quand elle est satisfaite, la joie de la vengeance[2].

Les passions de l'appétit irascible supposent donc celles de l'appétit concupiscible qui, à leur tour, ont une racine commune, l'amour. « L'amour, dit saint Thomas, est naturellement le premier acte de la volonté et de l'appétit. Ainsi tous les

1. I^{a} 2^{ae}, q. XXIII, art. 4.
2. *Ibid.*, q. XXV, art. 1.

autres mouvements de l'appétit ont leur commune racine dans l'amour. Nul ne peut désirer que le bien qu'il aime ; nul ne peut se réjouir d'autre chose. La haine aussi n'a d'autre objet que le contraire de la chose aimée. Il en est de même de la tristesse et des autres passions. Toutes ont leur principe dans l'amour et peuvent se ramener à l'amour. Où l'amour n'existe pas, il ne saurait donc y avoir de volonté ni d'appétit.... Supprimez l'amour, vous supprimez tout le reste[1]. » Bossuet résumant la doctrine de saint Thomas a dit avec plus de précision : « Otez l'amour, il n'y a plus de passions, et posez l'amour, vous les faites naître toutes[2]. »

Saint Thomas ne se borne pas à ces observations générales sur les penchants de la nature humaine. Il reprend successivement toutes les passions, et sur chacune en particulier il se livre à des analyses développées dont l'antiquité ne lui avait pas fourni le modèle. Ainsi, pour nous borner à de rapides exemples, il montre avec autant de clarté que de force comment l'amour dont le principe est le bien, suppose la connaissance de l'objet aimé; combien la ressemblance contribue à le développer; quels sont les effets divers qu'il produit dans l'âme, comme

1. I *S.*, q. xx, art. 1 : « Cætera manifestum est in amorem referri sicut in principium. Unde in quocumque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem. »

2. *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. i, 6. Œuv., t. XXXIV, p. 85, 86. Cf. Saint Augustin, *De Civitate Dei*, lib. XIV, cap. vii et ix.

l'union, l'attachement, l'extase, le zèle, etc. Voici en quels termes il décrit le zèle inspiré par les différentes espèces d'amour : « Le zèle de quelque manière qu'on l'entende, provient de l'intensité de l'amour. En effet, plus nos facultés tendent vers un objet avec énergie, plus elles repoussent fortement ce qui lui répugne ou lui est opposé. L'amour qui est un mouvement vers l'objet aimé, cherche donc, lorsqu'il est intense, à écarter tout ce qui est contraire. Cependant ce phénomène ne se produit pas de la même manière dans l'amour de concupiscence et dans l'amour d'amitié. En effet, dans l'amour de concupiscence, celui qui désire vivement une chose s'émeut contre tout ce qui l'empêche de l'acquérir ou d'en jouir tranquillement. C'est ainsi que l'époux aime son épouse, et s'anime à la seule pensée de partager avec d'autres une possession qu'il veut pour lui seul. C'est ainsi que l'ambitieux, qui aime l'élévation et les honneurs, s'irrite contre ceux qui paraissent s'élever et qui s'apprêtent à lui disputer le premier rang. C'est là le zèle de l'envie dont le Psalmiste a dit : « Gardez-vous de porter envie aux méchants ; n'ayez point de jalousie contre ceux qui commettent l'iniquité. » L'amour d'amitié cherche au contraire le bien de celui qu'il aime. Aussi, quand il est ardent, il porte l'homme à s'émouvoir contre tout ce qui répugne au bien de son ami. On dit, en ce sens, qu'une personne a du zèle pour une autre quand elle s'efforce de repousser tout ce qui se fait ou se dit contrairement à ses intérêts. De

même on dit qu'une personne a du zèle pour Dieu quand elle cherche à repousser, autant qu'il dépend d'elle, tout ce qui est contraire à la volonté ou à la gloire de Dieu, suivant ces paroles de l'Écriture : « J'ai été zélé pour le Seigneur des armées » (*III Reg.*, XIX, 14), et ailleurs : « Le zèle de votre maison me dévore » (Joan., II, 17). Comme dit la glose : « Il est dévoré par le zèle du bien celui qui met tout en œuvre pour corriger ce qui lui semble dépravé, et qui gémit quand il ne peut y réussir[1]. »

Plus loin, saint Thomas énumère et caractérise les variétés de la tristesse, telles que l'abattement, l'anxiété, la miséricorde, l'envie. « La tristesse, dit-il, est une douleur intime qui est déterminée par un jugement de l'âme... L'objet de la tristesse est le propre mal de celui qui est triste.... La tristesse que nous concevons à l'occasion du mal d'autrui considéré comme notre mal propre est ce que l'on appelle la *compassion*.... Quand c'est au contraire le bien d'autrui que l'on regarde son propre mal, la tristesse qui naît alors prend le nom d'*envie*.... Si l'on ne voit aucun moyen d'échapper au mal, la tristesse qui pèse sur l'âme devient de l'*anxiété*. Mais si l'âme est tellement accablée que les membres en soient devenus immobiles, elle tombe dans l'*abattement*. On dit que l'abattement enlève l'usage de la parole, parce que de

1. Iª 2ªᵉ, q. XXVIII, art. 4.

tous les mouvements intérieurs, la voix est celui qui exprime le mieux les conceptions et les affections, non-seulement dans les hommes, mais encore dans les autres animaux, comme le dit Aristote[1]... » Ailleurs saint Thomas s'étend sur l'espérance, cette passion qui naît de l'expérience et que l'expérience affaiblit souvent par des déceptions ; qui est plus ardente chez les jeunes gens, chez les esprits faibles et chez tous ceux qui ne se rendent pas compte des difficultés de leurs entreprises, qui est tout à la fois l'effet de l'amour et la cause de l'amour, qui encourage les efforts de l'homme par la perspective du succès[2], etc.

Saint Thomas a consacré à l'étude des passions vingt-huit questions et environ cent trente articles de la *Somme de théologie*. Jamais le sujet n'avait été exposé avec autant d'abondance. La forme austère adoptée par le saint docteur nuit un peu au résultat de cette partie de sa doctrine ; mais si, au lieu d'énoncer en quelque sorte des problèmes dont il pose et discute tour à tour les solutions contradictoires, il s'était simplement attaché à la description des faits, si, en un mot, le logicien pour cette fois s'était effacé devant l'historien, les observations pleines de finesse qu'il a recueillies compteraient de plus nombreux admirateurs, et elles auraient contribué plus utile-

1. Iª 2ªᵉ, q. xxxv, art. 8. Ici, comme en d'autres passages, nous nous sommes beaucoup aidés de la traduction de M. l'abbé Drioux.
2. *Ibid.*, q. xl, art. 1 et suiv.

ment à enrichir de nouveaux traits ce tableau du cœur humain qui sera toujours l'écueil et le but de la philosophie.

L'analyse des passions nous conduit à l'étude de la volonté.

La volonté pour saint Thomas est une des formes de l'appétit ; elle est l'appétit éclairé par l'intelligence, ou, selon ses propres expressions, l'appétit rationnel. Le saint docteur n'admet donc pas une différence de nature entre la faculté qui désire et celle qui veut, mais il les rattache l'une et l'autre à un même principe, la tendance primitive, l'élan spontané de l'âme vers ses fins.

On a vu reparaître à plusieurs époques cette doctrine dans l'histoire de la philosophie, et aux temps modernes, chose remarquable ! tour à tour elle a eu pour partisans Malebranche et Condillac.

Saint Thomas établit sans peine que la volonté suppose deux conditions : 1. Un principe d'action intérieur qui est la faculté appétitive prise d'une manière générale ; 2. la connaissance de la fin vers laquelle tend l'appétit[1]. Il y a des êtres qui ont un principe d'action intérieur, mais qui sont dépourvus de toute connaissance ; ces êtres, malgré le principe d'activité qu'ils renferment, ne peuvent pas agir par

1. Iª 2ᵃᵉ, q. 6, art. 1 : « Inde est quod voluntarium dicitur esse.... Non solum cujus principium est intra, sed cum additione scientiæ. Unde quum homo maxime cognoscat finem sui operis et moveat seipsum, in ejus actibus maxime voluntarium invenitur. »

eux-mêmes suivant leur fin; ils sont soumis à l'impulsion d'une cause étrangère qui les dirige; ils n'ont pas de volonté. La volonté commence à se montrer chez les animaux qui, à l'aide des sens et de l'instinct naturel, perçoivent les objets de leurs appétits, sans toutefois se rendre compte des fins qu'ils poursuivent et du rapport de ces fins à leurs actes; mais elle n'existe d'une manière complète que chez l'homme, qui a seul le privilége et le pouvoir de se proposer un but et de délibérer sur les moyens les plus propres à l'atteindre[1].

En vertu de l'impulsion première qu'elle reçoit de Dieu, la volonté tend vers le bien général et universel qui est Dieu même; elle y tend sans cesse : il est son objet propre et sa fin nécessaire, tout comme dans l'ordre de la connaissance les premiers principes sont l'objet et la fin de l'entendement[2]. Mais de même que l'adhésion de l'entendement n'est nécessitée qu'à l'égard des premiers principes et des propositions connexes, et qu'en dehors il y a un grand nombre de choses intelligibles qui n'obligent pas l'assentiment, et que l'esprit peut également croire ou rejeter sans cesser d'admettre les vérités premières; de même, en dehors du bien général et des choses qui s'y rattachent immédiatement, il y a des biens particuliers qui

1. Iª 2ªᵉ, q. vi, art. 1 et 2.

2. I S., q. lxxxii, art. 1 : « Necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhæreat ultimo fini qui est beatitudo.... »

n'étant pas nécessairement compris dans la béatitude, ne nécessitent pas la volonté : elle peut, selon qu'il lui plaît, les rechercher ou les repousser[1]. Saint Thomas emploie ici une comparaison ingénieuse pour expliquer sa pensée... « Toutes les fois, dit-il[2], qu'un objet coloré s'offre au sens de la vue, le sens, à moins qu'il ne se détourne, est nécessairement modifié. Cependant si l'objet n'est pas coloré sur toutes ses faces, mais seulement sur quelques-unes, nous ne l'apercevons pas nécessairement; car il peut arriver que nos regards se portent vers le côté qui n'est pas coloré, auquel cas nous ne voyons rien. Or, il en est du bien à l'égard de la volonté, comme il en est de la couleur à l'égard de la vue. S'agit-il du bien universel et absolu ? la volonté s'y porte nécessairement et ne peut pas ne pas le vouloir. S'agit-il des biens particuliers, tous défectueux par quelques côtés ? la volonté n'est pas nécessitée à les rechercher, et selon le point de vue où elle les considère, elle peut ou les rejeter ou les poursuivre. » Là, comme le remarque ailleurs saint Thomas[3], est la différence

1. *S.*, q. LXXXII, art. 2 : « Sunt quædam particularia bona quæ non habent necessariam connexionem ad beatitudinem quia sine his potest aliquis esse beatus : et hujusmodi bonis voluntas non de necessitate inhæret. »

2. Iª 2ªᵉ, q. X, art. 2.

3. *Ibid.*, q. XIII, art. 2 : « Est autem differentia inter appetitum sensitivum et voluntatem quia..... appetitus sensitivus est determinatus ad unum particulare secundum ordinem naturæ; voluntas autem est quidem secundum ordinem naturæ determinata ad unum commune quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu

capitale de la volonté et de l'appétit sensible, qui n'est jamais déterminé, selon l'ordre de la nature, qu'à un objet particulier, tandis que la volonté reste libre de ses déterminations à l'égard de tous les biens particuliers qui se présentent, enchaînée seulement par le bien général. C'est pourquoi les animaux, chez lesquels l'appétit sensible existe seul, ne possèdent pas la faculté de choisir, et sont entraînés presque invinciblement par l'objet de leur désir.

Cette puissance d'élection qui appartient à la volonté de l'homme est, selon saint Thomas, ce qui constitue le libre arbitre. La volonté et le libre arbitre ne sont pas deux pouvoirs distincts, mais un seul et même pouvoir diversement appliqué. La volonté s'attache au bien général; la liberté aux biens particuliers; l'une considère la fin dernière de l'homme; l'autre les moyens qui mènent à cette fin. Il y a entre elles la différence du raisonnement qui s'attache aux conséquences, à l'entendement qui a pour objet les principes, quoique dans le fond l'entendement et le raisonnement soient une seule et même faculté[1].

particularium bonorum. Et ideo proprie voluntas est eligere, non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus; et propter hoc brutis animalibus electio non convenit. »

1. I *S.*, q. LXXXIII, art. 4 : « Sicut se habet in cognitivis principium ad conclusionem cui propter principia assentimur; ita in appetitivis se habet finis ad ea quæ sunt ad finem. Unde manifestum est quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, id est ad liberum arbitrium. »

Si l'homme n'avait pas le libre arbitre, les conseils, les exhortations, les défenses, les préceptes, les récompenses et les peines seraient inutiles [1]. Ou il faut nier tous ces faits qui occupent une si grande place dans la vie, ou il faut reconnaître que les actes de l'homme ne ressemblent ni à l'aveugle mouvement de la pierre qui se précipite, ni à l'épouvante de la brebis qui s'enfuit aux approches du loup, mais que nous sommes naturellement maîtres de notre choix et de notre conduite. Éclairé par la raison, chacun de nous sait ce qu'il doit rechercher ou fuir, et il se décide avec pleine connaissance entre les partis opposés. La raison donne la véritable mesure de la liberté [2]. Au plus fort de la passion, tant qu'il subsiste chez l'homme une lueur de raison, il conserve son libre arbitre; l'action est à un certain degré volontaire. La liberté ne disparaîtrait que si la passion était tout à fait maîtresse et la raison entièrement éteinte [3].

Saint Thomas examine en détail tous les faits élémentaires que comprend le fait complexe de la vo-

1. I *S.*, q. LXXXIII, art. 1 : « Homo est liberi arbitrii : alioquin frustra essent consilia, exhortationes, præcepta, prohibitiones, præmia et pœnæ. » Cf. *Comm. in Matthæum*, Opp., t. III, p. 28, edit. Rubeis.

2. *Ibid.*, *ibid.* : « Necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est. »

3. I[a] 2[ae], q. x, art. 3 : « In quantum ratio manet libera et passioni non subjecta, in tantum voluntatis motus, qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinat : et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur; aut si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem. »

lonté, comme l'intention, la délibération, le choix des moyens, le consentement, et il marque à quelle faculté de l'âme chaque fait se rapporte, s'il est du domaine de l'entendement ou de la sensibilité, s'il est particulier à l'homme ou s'il est commun à tous les animaux. Parmi les points qui sont touchés dans cette recherche minutieuse, nous signalerons l'influence des motifs sur la volonté, question plus curieuse peut-être que sérieusement utile, qui a excité de vifs débats au XVIIIe siècle, et qui dès le moyen âge occupait déjà les esprits. Saint Thomas se pose une difficulté qui a été souvent reproduite depuis. « Quand deux choses sont absolument égales, nous ne sommes pas plus portés vers l'une que vers l'autre.... Ainsi, placez près d'un homme à jeun, à une distance égale, deux mets également appétissants; l'un ne l'attirera pas plus que l'autre.... Or la volonté peut encore moins choisir ce qui lui paraît valoir moins que ce qu'elle croit égal. Par conséquent, si vous me donnez le choix entre deux, trois ou un plus grand nombre d'objets dont l'un semble meilleur que les autres, il est impossible que mon choix s'arrête sur ces derniers. Je choisis nécessairement celui que je juge le meilleur. Et de là même que notre choix porte toujours sur ce qui semble le meilleur, il suit que que notre choix est nécessaire[1]. » La solution que donne saint Thomas, est moins développée qu'on ne

1. Iª 2ªᵉ, q. XIII, art. 6.

l'aurait espéré; il se borne à répondre que dans l'hypothèse de deux choses parfaitement égales sous un rapport, rien n'empêche qu'on ne trouve dans l'une quelque avantage qui la rende supérieure à l'autre; dès lors la volonté se porte plutôt vers l'une que vers l'autre[1]. Il semblerait résulter de là que le choix de la volonté, suivant saint Thomas, ne saurait avoir lieu sans un motif et qu'elle cède au motif le plus fort. Mais un philosophe peut accorder ce point de fait, sans attribuer aux motifs une vertu nécessitante qui enchaîne la volonté et détruise le libre arbitre. Or, à cet égard la pensée de saint Thomas n'est pas équivoque, et ce n'est pas dans un passage isolé, mais en toute occasion, qu'il reconnaît hautement à l'âme humaine le pouvoir de se décider, de vouloir ou de ne vouloir pas, de vouloir une chose ou une autre.

1. 1a 2ae, q. XIII, art. 6: « Nihil prohibet, si aliqua duo æqualia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud. »

CHAPITRE V.

MORALE DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

I. De la fin dernière de l'homme. — II. De la moralité des actions humaines. — III. Des vertus et des vices. — IV. De la loi et des différentes espèces de lois. — V. Nécessité de la Grâce. — VI. Morale particulière.

La théorie de la volonté et du libre arbitre nous introduit au cœur même de la morale, une des branches que saint Thomas a traitées avec le plus d'étendue, et, j'oserai même le dire, d'originalité, quels que soient les emprunts qu'il ait faits à Aristote et à bien d'autres écrivains.

La doctrine morale de saint Thomas se trouve exposée dans la seconde partie de la *Somme de théologie* et le troisième livre de la *Somme contre les Gentils*. Comme nous avons déjà eu occasion de le faire remarquer, ces deux grands ouvrages résument plusieurs traités ou opuscules du docteur Angélique, tels que les *Questions sur les Vertus*, *sur le Mal*, *sur la Vérité*, et l'*Abrégé de théologie*.

Le problème moral par excellence est pour saint Thomas la détermination de la fin dernière de

l'homme. Cette fin définie, le docteur Angélique parle des actions et de leur différents caractères, de leurs principes, des passions, des vices, des vertus, de la loi divine et humaine, de la grâce. Rarement il aborde un nouvel ordre de questions sans indiquer le rapport qu'elles ont dans sa pensée avec les matières qu'il a précédemment traitées. Il est résulté de là dans cette partie de la *Somme de théologie*, connue sous le nom de *Prima secundæ,* des divisions assez marquées qui ont conduit quelques écrivains ecclésiastiques[1] à y distinguer huit traités séparés : 1° *De la Félicité ;* 2° *Du Volontaire et de l'Involontaire ;* 3° *De la Bonté et de la Malice des actions humaines ;* 4° *Des Passions ;* 5° *Des Habitudes vertueuses ou des Vertus ;* 6° *Des Vices et des Péchés ;* 7° *De la Loi ;* 8° *De la Grâce.* Nous aurons à toucher la plupart de ces objets; parlons d'abord de la fin dernière et de la béatitude.

I

Tous les êtres agissent pour une fin qui détermine la direction de leur activité, et sans laquelle toutes choses leur seraient égales et indifférentes. Mais les uns, dépourvus de raison, tendent à leur fin sans le savoir, par une inclination naturelle qui leur vient de

1. M. l'abbé Drioux, par exemple, dans sa traduction de la *Somme de Théologie.* Voy. la préface qui précède la 1re section de la seconde partie.

Dieu, pareils à la flèche lancée vers le but par le chasseur qui lui imprime son mouvement et sa direction ; les autres, doués d'intelligence et de volonté, et par conséquent libres, se portent vers leur fin d'eux-mêmes, ainsi qu'il convient à des agents maîtres de leurs actes [1].

L'homme ne serait pas une créature raisonnable et libre, si, en agissant, il ne se proposait pas une fin à laquelle il subordonne sa conduite. Mais de même que la série des causes efficientes ne s'étend pas à l'infini, et que par delà les causes secondes il existe une cause première du mouvement et de l'être ; de même, parmi les fins que nous poursuivons, il y a une fin suprême, terme de nos désirs. Fin nécessairement unique, en ce sens que plusieurs objets différents ne sauraient prétendre à combler les aspirations de notre nature : fin qui doit être la même pour tous les hommes, parce que tous, quelle que soit la diversité de leurs occupations et de leurs goûts, tendent également vers la perfection [2].

Cette fin dernière quelle est-elle ? En quoi consiste

1. *S.* 1ª 2ªᵉ, q. I, art. 2 : « Omnia agentia necesse est agere propter finem.... Tamen considerandum est quod aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter : uno modo sicut seipsum ad finem movens, ut homo ; alio modo sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante qui suam actionem dirigit in finem : Illa ergo quæ rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium quod est facultas voluntatis et rationis. » Cf. *C. G.*, III, c. I.

2. *S.* 1ª 2ªᵉ, q. I, art. 4, 5 et 7.

la perfection? en quoi le souverain bien et le suprême bonheur de l'homme?

Disons d'abord que la réponse donnée par saint Thomas à ces sublimes questions est celle que, même avant le christianisme, de grands esprits avaient pressentie et qui, depuis l'ère chrétienne, a été l'enseignement populaire et constant de l'Église catholique. Platon n'a-t-il pas écrit que le but de la vie est la ressemblance avec Dieu : ὁμοιώσις τῷ Θεῷ[1]? Au jugement d'Aristote, le comble du bonheur n'est-il pas la jouissance ineffable de la pensée perdue dans la contemplation de l'intelligible divin[2]? Quels développements ces germes n'ont-ils pas reçus, au déclin de la philosophie païenne, dans la doctrine si souvent téméraire des Alexandrins sur l'union de l'âme avec la divinité? La religion chrétienne, à son avénement, fixa pour jamais le dogme que la sagesse antique avait entrevu. Saint Thomas, devant le problème de la destinée, n'était donc pas en face de l'inconnu; il trouvait autour de lui dans les leçons et dans la foi de ses maîtres une solution toute préparée. Mais ce qui importe à l'historien, c'est de rechercher comment, par la précision supérieure de l'exposition, le saint docteur a su rajeunir et s'approprier une doctrine dont il n'est pas l'inventeur. S'il n'a pas découvert la mine fé-

1. *Theæt.*, p. 176 a. « Διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα· φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατά τὸ δυνατόν. »

2. *Metaph.*, XII : « Ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. » Voy. aussi le Xe livre de la Morale à Nicomaque, c. VII.

conde qu'il exploite, nul avant lui ne l'avait creusée plus profondément; nul n'en avait dévéloppé les précieuses richesses avec plus d'ordre et d'abondance.

Saint Thomas établit d'abord que la fin dernière de l'homme ne saurait consister dans les biens extérieurs, tels que les richesses, les honneurs, la renommée et la puissance. En effet, ces biens qui peuvent échoir aux méchants comme aux bons, qui tournent souvent au préjudice de celui qui les possède; qui dépendent de mille causes accidentelles; qui laissent l'âme inquiète et dans l'étonnement de leur insuffisance : ces biens ne sont pas évidemment le bonheur; ils n'en remplissent pas les conditions et ils n'en ont pas les caractères. Le bien ne consiste pas non plus dans la conservation et la santé du corps, ni même dans les biens de l'âme, comme le courage, la prudence et les autres vertus morales, ni dans aucun bien créé, parce que toute créature n'a qu'une bonté relative qui lui a été communiquée [1]. Où donc réside le souverain bien, si ce n'est en Dieu? Il n'y a que Dieu qui puisse rassasier le cœur de l'homme; selon les paroles du Psalmiste, c'est Dieu qui remplit nos désirs en nous comblant de ses biens. Dieu est à la fois la cause première, de l'univers et le terme final où tout vient aboutir. Vers lui gravitent toutes les existences; en lui elles trouvent leur repos

1. S. 1a 2ae, q. II; *C. G.*, c. XXVII, XXVIII, XXIX, XXX, XXXI, XXXII, XXXIII, XXXIV, XXXV.

et leur achèvement; comment sa possession ne serait-elle pas la destinée véritable des créatures intelligentes [1]?

Mais à quelle faculté appartient-il de conduire l'homme vers sa fin divine? L'âme possède deux facultés supérieures, l'entendement et la volonté. La volonté qui tend au bien, comme l'entendement au vrai, éprouve, quand elle le possède, une délicieuse jouissance. Mais cette possession ne dépend pas d'elle-même, et n'est pas son œuvre : autrement, et s'il suffisait de vouloir pour être heureux, qui de nous laisserait échapper le bonheur? La volonté doit être précédée et éclairée par l'entendement. Dieu, qui est l'intelligible par essence, nous est d'abord rendu présent par la pensée : nous découvrons ses perfections infinies, et cette vue produit en nous la délectation. Laissons ici parler saint Thomas : « Le bonheur est la possession de la fin dernière. Or, la possession d'une fin ne consiste pas dans l'acte même de la volonté, puisque c'est la volonté qui se porte vers la fin ou absente ou présente, qui la désire absente, et qui se repose en elle avec délectation quand elle la possède. Il est également manifeste que le désir d'une fin n'en est pas la possession, mais un simple mouvement de la volonté pour en approcher. Ainsi la

1. *S.* 1ª 2ªᵉ, q. II, art. 8 : « Solus Deus voluntatem hominis implere potest, secundum quod dicitur in Psal. CII, 5 : « Qui replet in « bonis desiderium tuum.» In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit. »

délectation de la volonté est bien la conséquence de la possession de sa fin; mais il n'y a pas réciprocité, et la possession d'une fin ne résulte pas de la délectation qu'elle ferait éprouver. Donc il faut une opération autre que celle de la volonté pour lui rendre sa fin présente. C'est d'ailleurs ce qu'on peut rendre évident par des comparaisons tirées des choses sensibles. Si, par exemple, la richesse pouvait s'acquérir par le simple vouloir, ne suffirait-il pas à l'homme cupide de désirer de l'or pour en avoir à l'instant? Mais l'or est un bien qu'on ne se procure pas aussi facilement; pour s'enrichir, il faut travailler; il faut bien d'autres conditions encore; et quand on est parvenu à la fortune, c'est alors seulement que naissent les jouissances de la possession. Il en est de même pour notre fin intelligible. Dès le principe, nous voulons l'atteindre; mais c'est l'acte seul de l'entendement qui nous la rend présente, qui nous élève à cette vue de Dieu, dans laquelle notre âme se repose avec délectation. Ainsi l'essence du bonheur consiste dans l'acte de l'intelligence, *essentia beatitudinis in actu intellectus consistit*[1].

Qu'est-ce donc en dernière analyse que la béatitude? C'est l'acte suprême de l'entendement qui contemple et qui connaît Dieu. Connaître Dieu, non pas comme le vulgaire qui n'a qu'un sentiment confus de la divinité, ni par des démonstrations laborieuses

1. S. 1^a 2^{ae}, q. III, art. 4.

dont la plupart des hommes ne seraient pas capables, ni même à la lumière de la foi toujours mêlée d'obscurité; connaître Dieu face à face, voir son essence et la comprendre; se reposer dans cette compréhension et y trouver une source inépuisable de jouissances, telle est la fin dernière à laquelle l'âme humaine est réservée; fin que les misères de la vie actuelle ne lui permettent pas d'accomplir sur cette terre, et qu'elle n'atteindra que par delà le tombeau, dans une existence meilleure[1].

Saint Thomas qui ne perd pas de vue les réalités de la vie, même dans le cours des spéculations les plus hautes, ajoute que la fin divine de l'homme n'est pas un obstacle aux autres fins terrestres et secondaires qui nous sont assignées. Il y a un bonheur imparfait qui est comme le prélude de la félicité future, et qui se compose de tous les biens nécessaires à l'accomplissement de notre vocation en ce monde, par exemple, la santé, des organes dispos, les arts qui contribuent au soutien de la vie, la pratique des vertus morales, et les saintes joies de l'amitié, heureuse à la fois du bien qu'elle fait et de celui qu'elle voit faire[2]. Toutefois, remarque saint Thomas, la condi-

1. *C. G.*, III, c. XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XL. Cf. *Comm. in Matthæum*, c. V, edit. Rubeis, t. III, p. 66 : « Ultima felicitas consistit in visione optimi intelligibilis, scilicet Dei. »

2. 1ª 2ªᵉ, q. III, art. 3 : « In hac beatitudine imperfecta requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem hujus vitæ. » *Ibid.*, q. IV, art. 8 : « Felix indiget amicis.... propter bonam operationem ut scilicet eis benefaciat, et ut eos inspiciens

tion la plus heureuse, même ici-bas, est celle du sage qui se voue à l'étude de la vérité[1]. Au premier et au dixième livre de l'*Éthique*, Aristote décrit dans un langage qui n'est pas sans éloquence, les douceurs de la vie contemplative, cette sécurité, ce calme parfait, ces nobles jouissances qui l'élèvent au-dessus de la vie active partagée par tant de soucis. Saint Thomas se montre ici le disciple fidèle du Stagyrite, et, pas plus que lui, il ne cache son goût décidé pour la contemplation. Cette préférence n'était pas sans exemple en théologie, et, pour la justifier, les autorités les plus hautes ne manqueraient pas. Mais, chose remarquable, le témoignage que le saint docteur invoque est celui d'Aristote, comme s'il voulait indiquer les origines philosophiques de sa doctrine, et le lien qui la rattache en morale comme en métaphysique à la tradition péripatéticienne.

Puisque la béatitude consiste dans la vision de l'essence divine, non-seulement nous ne pouvons pas y parvenir en cette vie sans cesse traversée par d'inévitables misères, mais elle dépasse absolument les forces de la nature. La connaissance naturelle d'un

benefacere delectetur, et ut ab eis in benefaciendo juvetur. Cf. *C. G.*, III, c. XXXVII.

1. *S.*, 1ª 2ªᵉ, q. III, art. 2 : « In activa vita quæ circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis quum in vita contemplativa. » *Ibid.*, art. 5 : « Beatitudo autem imperfecta qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione. » Cf. *In Cant. Cantic.*, c. I et II. Opp., edit. Rubeis, t. I, p. 519 et 523.

être est proportionnée au mode de son existence. Naturellement l'intelligence créée ne voit d'une vue immédiate que les créatures. Pour qu'elle monte plus haut, pour qu'elle contemple la perfection incréée, il faut que, par une grâce surnaturelle, le créateur se soit manifesté dans l'éclat de son essence[1]. Mais la sagesse divine ne nous a pas dispensés de concourir nous-mêmes à notre destinée. La béatitude a pour première condition du côté de l'homme une volonté droite. Comme la matière ne peut recevoir une forme si elle n'a été convenablement préparée, de même la créature intelligente et libre ne peut atteindre sa fin si elle n'y est disposée par sa propre rectitude. Qu'est-ce d'ailleurs que l'essence divine sinon la bonté par essence? Comment donc pourrait-elle s'unir à une volonté déréglée et par conséquent mauvaise[2]. La volonté droite ne suffit même pas; il faut les œuvres. La créature étant imparfaite, elle est séparée de sa fin par un intervalle que l'ange a le pouvoir de traverser d'un seul bond, c'est-à-dire par un seul acte méritoire, mais que l'homme ne peut parcourir que pas à pas, au prix d'efforts successifs et répétés. « La

1. 1ª 2ªᵉ, q. v, art. 5 : « Naturalis cognitio cujuslibet creaturæ est secundum modum substantiæ ejus.... Omnis autem cognitio quæ est secundum modum substantiæ creatæ, deficit a visione divinæ essentiæ, quæ in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec homo, nec aliqua creatura potest consequi beatitudinem per sua naturalia. »

2. 1ª 2ªᵉ, q, iv, art. 4.

béatitude, dit saint Thomas, d'après Aristote, est une récompense accordée à des actes vertueux [1]. »

II

Cette vue sommaire des conditions de la béatitude engage saint Thomas dans l'analyse des actes humains. Nous ne suivrons pas tous les longs détours de l'étude minutieuse à laquelle il se livre. On a lu au chapitre précédent un résumé fidèle de sa théorie de la volonté et des passions ; nous n'avons plus à y revenir. Mais il est important de recueillir avec soin les traits principaux de sa doctrine sur les éléments de la moralité, sur les vertus, les vices et les péchés.

Pour apprécier la valeur morale des actes humains, le docteur Angélique se place d'abord au point de vue de la métaphysique la plus abstraite. Il en est des actions, dit-il, comme des choses qui sont bonnes ou mauvaises, selon le degré d'être qu'elles possèdent. Ainsi le degré d'être d'une action est la mesure de sa bonté; elle est mauvaise, si elle n'a pas tout l'être qu'elle devrait avoir [2]. Mais que faut-il entendre

1. 1ª 2ªᵉ, q. v, art. 7 : « Nulla pura creatura beatitudinem consequitur absque motu operationis per quam tendit in ipsam. Sed Angelus.... consecutus est eam ex ordine divinæ sapientiæ uno motu operationis meritoriæ..., homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, qui merita dicuntur. Unde etiam secundum Philosophum, beatitudo est præmium virtuosarum operationum. »

2. 1ª 2ªᵉ, q. xviii, art. 1 : « Omnis actio in quantum habet ali-

par l'être d'une action? L'être pour chaque chose consiste avant tout dans la forme substantielle qui détermine son espèce. Ce qui détermine l'espèce, et par conséquent l'être d'une action, c'est surtout l'objet qui en est le terme[1]. Si cet objet se trouve en harmonie avec l'ordre de la raison, l'acte est spécifiquement bon, comme faire l'aumône à un indigent; s'il est par quelque point en désaccord avec cet ordre, l'acte est spécifiquement mauvais, comme dérober le bien d'autrui. Dans les autres cas où l'ordre n'est pas intéressé, l'acte est indifférent : ainsi lever de terre une paille, aller aux champs[2]. En dégageant la question morale des abstractions métaphysiques, la moralité des actions humaines, selon saint Thomas, dépend essentiellement, comme on voit, de leur conformité à la raison, qui elle-même n'est que l'expression des lois éternelles et de la sagesse divine[3]. Mais, poursuit le saint docteur, à la forme spécifique et substantielle des choses s'ajoute une multitude d'accidents qui les diversifient et les complètent. Par exemple, la beauté chez l'homme dépend de la taille, de la physionomie,

quid de esse, in tantum habet de bonitate : in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quæ debitur actioni humanæ, in tantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala. »

1. 1ª 2ªᵉ, q. XVIII, art. 2 : « Sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma quæ dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti. »

2. *Ibid.*, art. 8.

3. *Ibid.*, q. XIX, art. 4 : « Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex qua ejus bonitas mensuretur, habet ex lege æterna, quæ est ratio divina. »

du teint et de mille autres qualités accidentelles dont l'absence produit la laideur. Il en est de même des actions. Elles ont comme les choses leurs accidents, en d'autres termes leurs circonstances de lieu, de temps, etc., qui, indépendamment de l'objet, contribuent à la moralité de l'acte[1]. Enfin toute action tend à une fin qui peut aussi être bonne ou mauvaise, suivant qu'elle est conforme ou contraire à l'ordre de la raison.

En résumé, la valeur morale des actions humaines est déterminée par trois éléments : 1° leur objet ; 2° leurs circonstances ; 3° leur fin. Une action n'est véritablement bonne que si elle l'est sous ce triple rapport. On se trompe quand on fait consister la moralité uniquement dans l'intention. La méchanceté de l'intention pervertit sans doute les actes qui seraient les meilleurs à considérer leur objet, et l'aumône, par exemple, n'est nullement méritoire quand c'est la vanité qui l'inspire ; mais une bonne intention ne suffit pas pour métamorphoser un acte mauvais en soi. Fût-il commis dans le but de donner aux pauvres, le vol ne change pas de caractère, il ne devient pas une bonne action[2].

1. 1ª 2ᵃᵉ, q. XVIII, art. 3 : « Si aliquid desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala. »

2. *Ibid.*, q XVIII, art. 4 : « Nihil prohibet actioni habenti unam prædictarum bonitatum deesse aliam : et secundum hoc contingit actionem quæ est bona secundum speciem suam, vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum vel e converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant. »

III

Pénétrons maintenant jusqu'à la source des actions humaines. Elles n'ont pas seulement pour principe les facultés dont l'âme est douée, mais certaines dispositions naturelles ou acquises qui nous portent tantôt vers le bien et tantôt vers le mal, et qu'on nomme *habitudes*. L'habitude du bien est la vertu ; l'habitude du mal est le vice.

C'est avec raison que la vertu a été définie. Une bonne qualité de l'esprit, qui sert à vivre avec droiture, dont personne ne fait un mauvais usage et que Dieu produit sans nous dans nos âmes; dernier caractère particulier aux vertus qui sont infuses par la grâce divine[1].

La perfection de la vertu résulte de la conformité de nos habitudes avec la mesure de la raison. Or, il y a deux manières de s'écarter de cette juste mesure : ou demeurer en deçà, ou aller au delà. La vertu n'admet donc ni excès ni défaut ; elle consiste dans un milieu entre les extrêmes[2].

Selon que les vertus contribuent à la perfection de l'entendement ou à celle des facultés actives, elles se

1. 1a 2ae, q. LV, art. 4.

2. *Ibid.*, LXIV, art. 1 : « Bonum virtutis moralis consistit in adæquatione ad mensuram rationis. Manifestum est autem quod inter excessum et defectum medium est æqualitas, sive conformitas. Unde manifeste apparet quod virtus moralis in medio consistit. »

se partagent en vertus intellectuelles et en vertus morales[1].

Les vertus intellectuelles sont au nombre de trois : la *sagesse* (*sapientia*) qui est la connaissance des causes les plus élevées ; l'*intelligence* (*intellectus*), qui considère les principes ; la *science* (*scientia*), qui a pour objet les conclusions[2].

Ce qui caractérise les vertus morales par opposition aux vertus intellectuelles, c'est d'abord qu'elles ont leur siége dans la volonté ; c'est ensuite qu'elles supposent et qu'elles facilitent le bon emploi des facultés humaines, à la différence des vertus intellectuelles, qui n'ont pas cette portée pratique[3].

C'est à tort que l'école de Socrate prétendait ramener toutes les vertus à la prudence. Souvent on ne se sert pas, ou on se sert mal des connaissances qu'on acquiert. Pour que l'homme fasse un bon usage de la science, il est nécessaire que sa volonté soit disposée à bien agir par l'habitude des vertus morales, lorsque sa raison l'est déjà par l'habitude des vertus intellectuelles[4].

Les vertus morales diffèrent spécifiquement, selon la différence de leurs objets. Les unes règlent nos

1. 1ª 2ªᵉ, q. LVIII, art. 1 et sq.
2. *Ibid.*, q. LVII, art. 1 et 2.
3. *Ibid.*, q. LVIII, art. 2 et 3.
4. *Ibid.*, art. 2 : « Ad hoc quod homo bene agat requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis, sed etiam quod vis appetitiva sit fere disposita per habitum virtutis moralis. »

opérations, les autres nos passions. Celles de la première espèce sont comprises sous une raison générale qui est la justice, consistant à rendre à autrui ce qui lui est dû. Les vertus de la seconde espèce ont été ramenées à dix : la force, la tempérance, la libéralité, la magnificence, la magnanimité, l'amour de l'honneur, la douceur, l'amitié, la vérité, la gaieté franche et honnête[1].

Mais quand on examine plus à fond la nature et la fonction des différentes vertus, on voit qu'elles dépendent de quatre vertus qui peuvent être appelées *cardinales* : la prudence, la justice, la tempérance, la force. « Toute vertu qui fait le bien par un motif de raison porte le nom de prudence (*prudentia*); toute vertu dont l'acte a pour objet de rendre ce qui est dû et de faire ce qui est juste porte le nom de justice (*justitia*), toute vertu qui contient et réprime les passions s'appelle tempérance (*temperantia*), et toute vertu qui fortifie l'âme contre les passions, quelles qu'elles soient, porte le nom de courage (*fortitudo*). C'est de la prudence que partent les préceptes ; c'est la justice qui règle ce qu'on se doit entre égaux; c'est la tempérance qui modère les concupiscences charnelles; c'est le courage qui nous fortifie contre les périls de la mort[2].

Enfin, au-dessus des vertus morales qui se rapportent à sa destinée terrestre, l'homme, pour s'élever plus

1. 1^a 2^{ae}, q. LX, art. 1 et sq.
2. *Ibid.*, q. LXI, art. 3.

haut que la terre, a les vertus théologales : la foi, l'espérance et la charité. La foi complète les notions premières de l'intelligence par la vue des vérités qui ne peuvent être connues sans une révélation de Dieu. L'espérance nous rend accessible cette fin divine qui dépasse les forces de la nature. Par la charité la volonté s'unit à cette fin et se transforme pour ainsi dire en elle. Ainsi se prépare et s'achève, avec le secours de la grâce, la partie surnaturelle de notre destinée[1].

Avant de poursuivre cette analyse de la morale de saint Thomas, nous devons nous arrêter un instant pour la ramener encore une fois à ses origines. A qui appartient cette notion de la vertu : La vertu est un milieu entre les extrêmes ? Qui a distingué le premier les vertus intellectuelles et les vertus morales? qui a essayé de les classer? Est-ce le docteur Angélique ou son maître Albert? Non, c'est Aristote, dans les livres de l'*Éthique*. Saint Thomas se montre si exact à suivre son guide que, pour le fond des idées, la *Somme de théologie* n'est le plus souvent que le commentaire de la morale péripatéticienne. La division des vertus cardinales ne se trouve pas, je crois, chez Aristote; mais elle se lit chez Cicéron et chez Sénèque, qui l'avaient empruntée au stoïcisme et à Socrate. Elle passe de leurs ouvrages[2] dans ceux du docteur Angélique, qui suit encore un maître et qui a un modèle devant

1. 1^a 2^{ae}, q. LXII, art. 3.
2. Saint Thomas dit lui-même en parlant des vertus cardinales,

les yeux lorsqu'il ajoute aux idées des anciens sur la vertu la définition des vertus théologales, inspirée par le christianisme et tirée de saint Augustin et des Pères. Si donc un système est composé d'emprunts, c'est assurément celui de saint Thomas. Et toutefois il sait tirer un si heureux parti des textes qu'il a recueillis, il les explique et les développe d'une manière si méthodique; il multiplie et résout si habilement les questions, que nul traité de morale ne surpasse la *Somme de théologie*, et que le nom de son auteur est cité à juste titre à côté de ceux des plus grands maîtres de la science des mœurs.

Je découvre moins d'emprunts faits à l'antiquité dans les articles qui concernent les vices et les péchés. Cette partie avait été moins creusée par les anciens que la théorie de la vertu, et c'est seulement à dater de l'ère chrétienne, dans les écrits des Pères de l'Église, surtout chez saint Augustin, qu'elle est traitée d'une manière approfondie.

Le péché est un acte contraire à l'ordre, comme un acte vertueux est un acte bien ordonné et bien réglé[1]. Selon saint Thomas, il consiste dans le désir d'un avantage passager et périssable qu'on recherche d'une manière immodérée, et dans lequel

1ª 2ªᵉ, q. LXI, art. 3 : « Et sic multi loquuntur de istis virtutibus tam sacri Doctores quam etiam Philosophi. »

1. *Ibid.*, q. LXXI, art. 1 : « Peccatum proprie nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus et debitus. »

on se délecte au delà des bornes, une fois qu'on le possède[1].

Il y a une délectation de la chair qui naît du contentement des sens ; il y a aussi une délectation de l'esprit qui consiste uniquement dans la perception de la chose désirée, la joie, par exemple, que fait éprouver la louange des hommes. Ces deux genres de délectation donnent lieu de distinguer deux classes de péchés : les péchés spirituels et les péchés charnels[2].

Suivant le point de vue où on se place pour les étudier, les péchés se partagent en péchés contre Dieu, contre le prochain et contre soi-même ; péchés véniels et péchés mortels ; péchés d'omission et péchés de commissions ; péchés par excès et péchés par défaut[3].

Il existe un lien naturel entre les vertus parce qu'elles se réunissent toutes dans la droite raison ; mais les objets que poursuit le pécheur qui s'écarte de la raison, étant très-divers et souvent opposés, il suit de là que les péchés ne peuvent pas offrir la même connexité que les vertus[4].

Les péchés offrent moins encore, s'il se peut, l'égalité que supposaient les stoïciens, au témoignage de Cicéron, qui les combat dans son livre des *Paradoxes*.

1. 1ª. 2ªᵉ, q. LXXII, art. 2 : « Omne autem peccatum consistit in appetitu alicujus commutabilis boni, quod inordinate appetitur ; et per consequens in eo jam habito inordinate aliquis delectatur. »
2. *Ibid.*, *ibid.*
3. *Ibid.*, art. 3 et suiv.
4. *Ibid.*, q. LXXIII, art. 1.

Les stoïciens se trompaient sur l'élément privatif que le péché renferme, en tant qu'il s'écarte de la droite raison. Il y a une privation pure et simple qui, ne laissant rien subsister de l'habitude opposée, n'admet pas de degrés; mais il y a un autre genre de privation qui altère seulement l'être sans le détruire, et qui, par conséquent, n'a rien d'absolu. Tel est le caractère des péchés ; ils troublent l'ordre, mais ils ne le renversent pas entièrement, et, comme ils peuvent le troubler plus ou moins, il en résulte qu'ils sont plus ou moins graves, suivant les cas[1].

Saint Thomas examine les circonstances qui peuvent ajouter à la gravité des péchés, comme la dignité des vertus auxquelles ils sont opposés, l'étendue du préjudice qu'ils causent, le rang de la personne contre laquelle ils sont commis, la condition de celui qui les commet, etc.[2].

Saint Thomas recherche ensuite quel est le sujet et quelles sont les causes du péché. Le sujet du péché, comme de la vertu, c'est la volonté avec l'ensemble des puissances dont elle excite ou réprime les actes. La cause du péché, sa cause suffisante, c'est aussi la volonté qui pouvait ne pas y consentir et qui le commet librement[3]; mais la volonté se trouve ici

1. 1ª 2ªᵉ, q. LXXIII, art. 2.

2. *Ibid.*, art. 3 et suiv.

3. *Ibid.*, q. LXXV, art. 3 : « Aliquid exterius potest esse aliqua causa movens ad peccandum, non tamen sufficienter ad peccandum inducens; sed causa sufficienter complens peccatum est sola voluntas.... Ex hoc ipso quod exteriora moventia ad peccatum non suffi-

mêlée à d'autres causes internes et externes, qui, sans la contraindre, la provoquent au mal. Les causes internes sont, du côté de la raison, l'ignorance; du côté de l'appétit, la passion; du côté de la volonté elle-même, la malice, qui est une volonté déréglée, aimant les biens temporels, comme les richesses et la volupté, plus que l'ordre, la loi et la charité de Dieu. Les causes extérieures sont les objets de nos convoitises; c'est le démon qui nous trompe; c'est l'homme enfin, premier auteur de la faute originelle dont le poids pèse encore sur la postérité d'Adam[1].

Mais le péché lui-même peut être la cause du péché, et de là vient qu'on distingue des péchés capitaux qui sont la source des autres, et qui non-seulement les engendrent, mais qui, en quelque sorte, les dominent et les dirigent. « C'est pourquoi, dit saint Thomas, saint Grégoire compare les vices capitaux à des chefs d'armées[2]. »

La doctrine de saint Thomas sur le péché se complète par la recherche de ses effets et des peines temporelles ou éternelles qui lui sont dues[3].

Pour peu que l'on considère la gravité et le nombre des questions qui se rattachent à ces matières, on concevra les riches développements qu'elles reçoivent sous la plume savante et féconde du docteur

cienter et ex necessitate inducunt, sequitur quod in nobis remaneat peccare et non peccare. »

1. 1ae 2a, q. LXXV.
2. *Ibid.*, q. LXXXIV.
3. *Ibid.*, q. LXXXV et suiv.

Angélique. Nous aurions voulu, nous n'avons pu tout reproduire; obligés de choisir, nous nous sommes contentés de signaler les aperçus les plus essentiels, et de faire saisir, autant qu'il dépendait de nous, l'enchaînement de la doctrine.

IV

En suivant pas à pas le plan que saint Thomas s'est tracé, nous arrivons maintenant à parler des lois qui régissent les actions humaines[1].

Il y avait un siècle environ que la science des lois, réduite naguère à des gloses stériles sur les codes barbares et sur quelques parties du droit romain, avait pris un essor inespéré. Malgré les répugnances

1. La *Revue de l'Académie de législation de Toulouse*, t. II, 1853, a publié une intéressante *Étude sur le traité des lois de saint Thomas d'Aquin*, par M. Bressoles. Voy. aussi l'*Essai sur les doctrines politiques de saint Thomas d'Aquin*, par M. H. R. Feugueray, Paris, 1857, in-8. Nous avons personnellement connu M. Henri Feugueray, enlevé par le choléra, dans toute la force de l'âge, au mois de juillet 1854; mais avant la publication posthume et toute récente de l'*Essai sur saint Thomas*, nous ignorions qu'il eût dirigé de ce côté ses études. Si l'ouvrage avait paru du vivant de l'auteur, nos lectures et nos recherches eussent été très-abrégées. Cet excellent travail nous aura du moins beaucoup servi pour la révision de notre mémoire. Bien que nous ne partagions pas toutes les opinions de M. Feugueray, et que par exemple nous jugions tout autrement que lui la doctrine de saint Thomas sur l'esclavage, c'est la lecture de son livre qui nous a conduit à développer un certain nombre de points sur lesquels nous avions trop peu insisté. Nous accomplissons un devoir de justice et d'amitié en payant ici cet hommage à la mémoire d'un écrivain distingué, chez qui la science et le talent étaient rehaussés par la noblesse et la modestie du caractère.

de l'autorité ecclésiastique qui préférait l'étude du *Décret* de Gratien à celle du *Digeste*, de nombreuses écoles où la législation civile était enseignée, s'étaient élevées en Italie, au centre des cités lombardes, si populeuses et si florissantes, et bientôt après dans les autres pays de l'Europe. La plus fréquentée fut, dès l'origine, cette illustre école de Bologne, fondée, dit-on, par Irnérius, le rénovateur de la jurisprudence, et qui compta pendant près de cent-cinquante ans une succession de maîtres consommés dans l'exégèse juridique[1]. Saint Thomas ne resta pas étranger à ce vaste mouvement d'études. La lecture de ses ouvrages ne permet pas de douter que les monuments de la législation romaine et ceux du droit ecclésiastique ne lui fussent très-familiers. Il cite souvent, outre Gratien, les jurisconsultes compilés dans le *Digeste*[2], et, ce qui vaut mieux encore que l'érudition, il possède à un très-haut degré la science des principes du droit. La partie de ses œuvres que nous allons analyser est peut-être la meilleure introduction à l'étude des lois qui ait été écrite : même de nos jours, elle peut être offerte avec confiance aux méditations des jurisconsultes.

1. Voy. l'*Histoire du droit romain au moyen âge*, par M. de Savigny, trad. de l'allemand, par M. Guenoux, Paris, 1839, in-8, t. IV, p. 9 et suiv.

2. Ce fait a été contesté, mais à tort. Je ne puis que renvoyer aux passages suivants : I^a 2^{ae}, q. xc, art. 1 et 4; q. xcii, art. 2; q. xcv, art. 2 et 3; q. xcvi, art. 1, 5 et 6; q. xcvii, art. 2. On y trouvera des citations d'Ulpien, Papinien, Pomponius, etc.

La loi prise en elle-même, dit saint Thomas, sert de règle et de mesure à la conduite de l'homme qu'elle pousse à faire certains actes, et qu'elle détourne d'en faire d'autres [1]. Elle émane de la raison, qui coordonne toutes choses à leur fin; elle tend nécessairement au bien général, et elle n'oblige que si elle est connue. En s'attachant à ces caractères essentiels, il suit de là, qu'on peut définir la loi, « un ordre de raison, donné en vue du bien de la communauté, et porté à la connaissance des hommes, c'est-à-dire promulgué, par celui qui a le soin de la communauté entre ses mains [2]. »

Il y a quatre sortes de lois : 1° la loi éternelle, qui est la raison incréée par laquelle l'univers est gouverné, et toutes les créatures sont dirigées vers leurs fins dernières [3]; 2° la loi naturelle, qui est la participation de la créature raisonnable à la loi éternelle [4]; 3° la loi humaine, ensemble de règles spéciales déduites par les hommes des préceptes généraux de la loi naturelle; 4° la loi divine, comprenant la loi ancienne ou le Décalogue, et la loi nouvelle ou l'Évan-

1. 1ª 2ªᵉ, q. xc, art. 1 : « Lex quædam regula est et mensura actuum secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur. »

2. *Ibid.*, art. 4 : « Ex quatuor prædictis potest colligi definitio legis quæ nihil est aliud quam quædam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata. »

3. *Ibid.*, q. cxi, art. 1 : « Ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet rationem. »

4. *Ibid.*, q. cxi, art. 2 : « Participatio legis æternæ in rationali creatura lex naturalis dicitur. »

gile, toutes deux révélées au genre humain en vue de sa fin dernière, que ni les lois humaines, ni la loi naturelle ne lui donnaient les moyens d'atteindre.

La loi éternelle étant la raison divine, Dieu seul et les bienheureux qui voient l'essence de Dieu, la contemplent en elle-même : mais elle est présente par ses rayons à tous les esprits créés; tous en aperçoivent le reflet éclatant ou pâle dans les vérités qu'ils connaissent [1].

La loi éternelle embrasse toutes les choses créées, contingentes ou nécessaires, raisonnables ou privées de raison. Elle est le fondement des autres lois, qui ne sont justes et obligatoires que par leur conformité avec elle [2].

Le premier précepte de la loi naturelle est de faire le bien et d'éviter le mal, et ce précepte comprend tous les autres qui en découlent selon l'ordre de nos inclinations. « Or, la première inclination de l'homme, dit saint Thomas, est pour son bien propre, et elle lui est commune avec les autres substances qui tendent toutes à la conservation de leur être. De là vient que la loi naturelle comprend d'abord le soin de conserver la vie humaine, et d'écarter tout ce qui peut nuire.

1. 1a 2ae, q. XCIII, art. 2 : « Legem æternam nullus potest cognoscere, secundum quod in seipsa est, nisi solus Deus et beati qui Deum per essentiam vident ; sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam ejus irradiationem vel majorem, vel minorem ; omnis enim cognitio veritatis est quædam irradiatio et participatio legis æternæ. »

2. *Ibid.*, *ibid.*, art. 3 : « Omnes leges, in quantum participant de ratione recta, in tantum derivantur a lege æterna.... »

La seconde inclination de l'homme se rapporte à ce qu'il a de commun avec les animaux; d'où résulte une seconde partie de la loi naturelle relative aux actes que la nature elle-même enseigne aux êtres animés : la propagation de l'espèce, l'éducation des enfants, etc. Il y a enfin chez l'homme une troisième inclination qu'il possède seul sur cette terre : c'est l'amour du bien selon la droite raison, le désir de connaître Dieu et de vivre en société avec ses semblables. La loi naturelle renferme une dernière classe de devoirs qui se rapportent à cet objet, par exemple : combattre l'ignorance, ne pas faire de mal à ceux avec qui on est destiné à vivre, etc.[1]. »

La loi naturelle est gravée de la main même de Dieu dans le cœur de tous les hommes[2]; aussi tous les hommes la connaissent, et elle leur impose à tous des obligations identiques. Supérieure aux événements et aux passions, elle demeure toujours présente à tous les esprits, sans que nulle vicissitude puisse l'abolir, l'altérer ni la changer. Toutefois, il faut faire ici la distinction des préceptes fondamentaux et des conséquences plus ou moins prochaines qui peuvent en être tirées dans l'application. A la différence des règles primordiales et essentielles, qui en morale ont le même rang que les premiers principes en mé-

1. 1ª 2ªᵉ, q. xciv, art. 2.

2. *Ibid.*, q. xc, art. 4 : « Promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam. »

taphysique, les règles secondaires et dérivées peuvent être obscurcies et même effacées du cœur de l'homme, soit par l'effet d'une éducation vicieuse, soit par de mauvaises coutumes et des habitudes dépravées. Ainsi, les historiens parlent de peuples, comme les Germains, au témoignage de César, qui ne regardaient pas le vol comme un crime. Il faut tenir compte également des circonstances très-diverses qui peuvent se présenter dans la pratique. Certainement, c'est un devoir imposé à tout homme par la loi naturelle que de restituer le dépôt qui lui a été confié; néanmoins il arrive des cas où cette maxime serait funeste et déraisonnable, par exemple si le dépôt était réclamé pour combattre la patrie[1]. Plus on descend à des applications particulières, et plus la règle fléchit et se modifie. Il résulte de là que les principes généraux du droit naturel sont seuls immuables et éternels, et que les conséquences que nous en tirons sont sujettes à la même mobilité, aux mêmes erreurs que toutes les autres notions déduites des premiers principes[2].

La loi humaine a pour but essentiel de porter les hommes vers le bien et de les détourner du mal par la crainte du châtiment. Nous laisserons ici parler saint

1. 1ª 2ªᵉ, q. xciv, art. 4 : « Apud omnes hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda; et hoc quidem ut in pluribus verum est, sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum et per consequens irrationabile, si deposita reddantur, puta si aliquis petat ad impugnandam patriam. »

2. *Ibid.*, q. xciv, art. 4, 5, 6.

Thomas. « L'homme, dit-il, est doué d'une aptitude naturelle pour la vertu ; mais, sans une éducation particulière, il ne parviendrait pas à la vertu parfaite. Dans l'ordre matériel, il doit à son industrie les objets les plus indispensables au soutien de l'existence, comme des aliments et des vêtements, que la nature se prépare sans doute à lui procurer, en lui accordant la raison et des mains, mais qu'elle ne lui donne jamais complétement, comme elle le fait pour les autres animaux vêtus et nourris par elle avec une prévoyance qui suffit à tous leurs besoins. Or, il en est de même dans l'ordre moral. Livré à ses seules forces l'homme suffirait difficilement à sa propre éducation ; il ne saurait pas s'affranchir des jouissances coupables vers lesquelles nos penchants nous portent, surtout pendant la jeunesse. Donc il faut que l'homme soit soumis par ses semblables à une forte discipline qui seule peut le rendre vertueux. A la vérité, pour les jeunes gens qui sont poussés à la vertu, soit par un heureux naturel, soit par de bonnes habitudes, soit plutôt encore par une grâce toute spéciale de Dieu, l'éducation paternelle et de sages avis peuvent suffire. Mais il y a des caractères difficiles, enclins aux vices, que les paroles ne peuvent pas facilement émouvoir, et qui ne cèdent qu'à la force et à la crainte. Pour réprimer leurs mauvais penchants, il a bien fallu employer des moyens rigoureux dont le premier effet fut de les empêcher de mal agir et de troubler le repos d'autrui, et qui ensuite les accoutumant à faire par un libre choix

le bien qu'ils faisaient d'abord par contrainte, les ont élevés insensiblement à la vertu. Cette discipline de coaction qui agit par la terreur du châtiment est la discipline des lois. Il a donc été nécessaire pour la paix du genre humain et dans l'intérêt de la moralité que des lois fussent établies. Car, comme le dit Aristote, si l'homme parvenu à toute la perfection de la vertu est le premier et le meilleur des animaux, il devient le pire de tous, quand il vit sans loi et sans justice, parce qu'il a pour satisfaire ses convoitises et sa cruauté les armes de la raison, que ne possèdent pas les autres animaux[1]. »

En lisant les lignes qui précèdent, l'esprit se reporte vers le système de Hobbes, qui trouvait aussi dans les passions humaines, et dans la nécessité de les refréner, la raison finale de la législation. Mais est-il nécessaire de faire remarquer la différence profonde qui sépare la doctrine du philosophe anglais et celle de saint Thomas? Hobbes, avant les décisions de la force, n'admet ni bien ni mal, et les distinctions morales ne sont pour lui que la conséquence des volontés absolues du premier tyran qui asservit ses semblables. Saint Thomas, au contraire, part de la notion de la loi divine et de la loi naturelle, et c'est pour faire respecter ces deux lois primitives et souveraines qu'il montre les hommes réduits à invoquer contre eux-mêmes ou plutôt contre leurs mauvais penchants l'appui de la force. Ici donc la

1. 1a 2ae, q. xcv, art. 1; Aristote, *Polit.*, I, c. I.

force est employée au service du droit, tandis que, dans le premier système, elle est le fondement arbitraire et mobile du droit. Hobbes en un mot renverse l'ordre naturel des faits moraux fidèlement décrit par saint Thomas. Il relègue au dernier rang la notion du bien qui occupe le premier, et il subordonne le devoir aux châtiments qui sont attachés à sa violation : déplorable confusion d'idées qui aboutit à la destruction de toute morale.

La première condition de la loi humaine, c'est sa conformité à la règle de la raison, c'est à dire à la loi naturelle ; dès qu'elle s'en écarte, ne fût-ce qu'en un seul point, elle n'est plus une loi, mais une corruption de la loi, *jam non lex, sed legis corruptio*[1].

Ses autres conditions énumérées par saint Thomas, d'après Isidore de Séville, sont d'être proportionnée aux forces de chacun, conforme à la coutume du pays, appropriée au lieu et au temps, nécessaire par rapport au mal à éviter, utile par rapport au bien qu'il faut accomplir ; c'est d'être claire, de peur que son obscurité ne couvre des dispositions captieuses : c'est enfin de tendre à l'utilité de la nation[2].

Les lois qui offrent ces caractères sont justes et

1. 1a 2ae, q. xcv, art. 2 : « Omnis lex humanitus posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturæ derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, jam non erit lex, sed legis corruptio. »
2. *Ibid.*, art. 3.

obligent au for même de la conscience; les autres sont injustes et sans vertu obligatoire.

Mais saint Thomas distingue ici deux cas. Lorsque la loi est injuste, en tant que nuisible aux citoyens, ou parce qu'elle excède les pouvoirs de celui qui l'a portée, ou parce qu'elle n'a pas le bien général pour objet; ou enfin parce qu'elle ne répartit pas également les charges publiques; dans ce cas, bien qu'elle soit moins une loi qu'une violence[1], et que par elle-même elle n'oblige pas, on doit cependant s'y soumettre pour éviter le scandale et le désordre. C'est le conseil que donne l'Évangile : « Si quelqu'un vous a contraint à faire mille pas avec lui, faites-en deux mille; et à celui qui vous aura enlevé votre robe, abandonnez encore votre manteau[2]. » Mais lorsque la loi n'est pas seulement nuisible aux intérêts publics ou particuliers, lorsqu'elle est contraire au droit divin, et que par exemple, un tyran veut porter ses sujets à l'idolâtrie, il n'est pas permis, dit saint Thomas, d'obtempérer à de pareilles lois, parce que mieux vaut, comme disaient les apôtres, obéir à Dieu qu'aux hommes[3].

Établie dans l'intérêt et en vue du plus grand nombre, la loi humaine procède par dispositions générales et néglige les cas particuliers et les individus.

1. 1ª 2ªᵉ. q. CXVI, art. 4 : « Et hujus modi magis sunt violentiæ quam leges. »

2. Matth., c. V, v. 41.

3. 1ª 2ªᵉ. : « Tales leges nullo modo licet observare, quia sicut dicitur, *Act. Apost.* c. V, v. 29 : Obedire oportet Deo magis quam hominibus. »

Elle n'entreprend pas d'extirper tous les vices, mais seulement les plus graves, ceux qui portent dommage à autrui, qui par conséquent sont incompatibles avec la conservation de la société, et que la majorité des citoyens peut facilement éviter. Par le même motif, la loi ne commande pas les actes vertueux, quels qu'ils soient; elle ne s'attache qu'aux actions que le bien général exige[1]. Enfin, elle est sujette à changer, premièrement parce que les intérêts qu'elle doit régler sont très-mobiles, et secondement parce qu'il est dans la nature des institutions humaines de s'améliorer avec le temps et l'expérience. La raison de l'homme ne s'avance que graduellement de l'imparfait au parfait. Les connaissances que les anciens philosophes nous ont transmises étaient incomplètes et fausses; mais leurs successeurs les ont rectifiées, complétées, et, de siècle en siècle, elles se sont perfectionnées. Il en est de même des lois; les premières furent très-défectueuses; c'est grâce à l'expérience qu'elles ont été corrigées et appropriées à l'utilité commune[2]. Mais, d'autre part, il importe de ne pas

1. 1ª 2ªᵉ, q. CXVI, art. 1, 2 et 3.

2. *Ibid.*, q. XCVII, art. 1 : « Humanæ rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis, quod qui primo philosophati sunt, quædam imperfecta tradiderunt, quæ post modum per posteriores sunt tradita magis perfecte. Ita etiam in operabilibus.... » Il n'est pas sans intérêt de rapprocher des lignes qui précèdent un passage très-remarquable du Commentaire sur la Politique d'Aristote, dans lequel l'idée du progrès constant de l'humanité est exprimée avec beaucoup de force, liv. III, lect. VIII, § 1 : « Sic inventæ fuerunt artes

innover légèrement, à la première apparence d'une amélioration possible. « Le changement de la loi, dit saint Thomas, affaiblit son autorité, parce qu'il détruit une coutume qui en facilitait l'exécution. Aussi ne faut-il jamais changer la loi sans un avantage évident qui compense les inconvénients du changement en lui-même. La compensation existe lorsque la loi nouvelle est d'une utilité générale manifeste, et quand il y a nécessité d'abroger la loi ancienne, parce qu'elle est injuste, ou que la pratique en est dommageable. C'est la règle que posaient les jurisconsultes romains : « Pour introduire des nouveautés, il faut y trouver des avantages certains qui justifient l'abandon du droit anciennement établi[1]. »

Mais la loi civile ne règle que la conduite extérieure; elle ne pénètre pas au fond des âmes, à la source cachée des pensées et des sentiments. La loi naturelle s'obscurcit aisément par les nuages de la passion et de l'intérêt. Pour enseigner aux hommes leurs devoirs avec précision et autorité, il fallait une loi aussi positive que la loi civile, aussi étendue et plus haute que la loi naturelle; une loi qui nous mît en rapport avec Dieu, et qui, pour récompense, nous promît une féli-

et scientiæ, quia primo unus invenit aliquid et illud tradidit, et forte inordinate; alius post hoc accepit illud, et addidit, et totum tradidit, et magis ordinate; et sic consequenter donec perfectæ artes et scientiæ inventæ sunt. Et manifestum est quod aliqui aliqua invenerunt, sed omnes simul omnia. » Cf. Feugueray, *Essai sur les doctrines politiques de saint Thomas d'Aquin*, p. 191. »

1. 1ª 2ªe, q. XCVII, art. 2.

cité éternelle[1]. Cette loi est la loi divine. Promulguée une première fois sur le Thabor, lorsque le genre humain, abandonné à ses seules lumières, se précipitait vers l'idolâtrie[2], annoncée une seconde fois sur le Golgotha, âux jours fixés par le créateur[3], la loi divine, sous sa forme ancienne et sous sa forme nouvelle, supplée à ce qui manque dans les lois humaines et dans la loi de nature. Celle-ci ne peut élever l'homme au-dessus de la terre, ni le conduire au terme suprême de sa destinée. La loi divine, et principalement l'Évangile, le prend, pour ainsi dire, au point où il est délaissé par la nature; elle déroule à ses yeux les horizons infinis de la béatitude, et elle lui apprend à avancer vers cette fin sublime par la foi, par l'espérance, et surtout par l'amour de Dieu et du prochain[4].

C'est ici le lieu de remarquer l'exacte correspondance qui existe entre toutes les parties de la doctrine de saint Thomas. De même qu'en métaphysique il admet deux sources de connaissances, la raison et la

1. 1ª 2ªᵉ, q. XCI, art. 4 : « Præter legem naturalem et legem humanam necessarium fuit ad directionem humanæ vitæ habere legem divinam. Et hoc propter quatuor rationes.... »

2. *Ibid.*, q. XCVIII, art. 6 : « Utrum lex vetus convenienter data fuerit tempori Moysis? »

3. III S., q. I, art. 5 et 6.

4. 1ª 2ªᵉ, q. XCVIII, art. 1 : « Finis autem legis divinæ est perducere hominem ad finem felicitatis æternæ.. . Oportet quod hominem totaliter faciat idoneum ad participationem felicitatis æternæ : quod quidem fieri non potest nisi per gratiam spiritus sancti.... Hanc autem gratiam lex vetus conferre non potuit; reservabatur enim hoc Christo. »

foi, en morale il assigne à l'âme humaine une double fin, l'une terrestre, l'autre surnaturelle; ce qui l'amène à distinguer d'abord deux sortes de vertus, les vertus morales, et celles qui sont infuses par la grâce de Dieu, et ensuite à reconnaître plusieurs sortes de lois, parmi lesquelles se trouve comprise la divine, corollaire du dogme divin. De même aussi que le saint docteur n'immole pas la raison à la foi, mais s'efforce de les concilier, il ne sacrifie pas la loi naturelle à la loi révélée; la seconde à ses yeux, loin de supprimer la première, la confirme, l'étend et l'achève. L'Évangile est le couronnement et la perfection des préceptes qui avaient été dès l'origine gravés au fond du cœur de l'homme. Dira-t-on que ces maximes ne sont pas nouvelles, et qu'on les retrouve chez tous les théologiens? Nous sommes très-loin de le contester, et, comme nous l'avons répété si souvent, l'originalité de l'invention n'est pas le titre de gloire que nous voulons revendiquer en l'honneur de saint Thomas. Convenons du moins avec l'Église que le docteur Angélique, en exposant la tradition chrétienne, a montré une sagacité profonde et judicieuse, un sens philosophique et pratique que nul interprète n'a surpassés ni peut-être égalés.

V

Mais comment l'homme accomplira-t-il les préceptes de la loi? A-t-il en lui-même, dans ses facul-

tés propres, la force de pratiquer le bien, d'éviter le mal, et de s'élever par la vertu à la possession de sa fin dernière? Ici se représente dans la *Somme de théologie* une théorie que nous avons déjà touchée, mais que le moment est venu d'exposer plus à fond ; je veux parler de la doctrine de la grâce.

Que l'homme ne puisse parvenir à sa fin dernière qui est la béatitude, par ses seules forces et sans un secours particulier venu d'en haut, c'est là une vérité que nous avons établie dans le cours de ce chapitre. La grâce est donc nécessaire à l'homme, tout au moins pour accomplir cette partie surnaturelle de sa destinée qui consiste dans la vision de Dieu. Et cette nécessité ne résulte pas de l'impuissance actuelle de nos facultés perverties et dégradées par le péché ; elle est inhérente à notre condition de créature. Adam avait besoin de la grâce dans l'état d'innocence pour contempler Dieu, et les anges eux-mêmes sont éclairés d'un rayon divin ; car nul entendement créé ne peut avoir la vision béatifique de l'infini, si l'infini ne se révèle à lui.

Mais indépendamment de sa nécessité pour accomplir notre fin surnaturelle, la grâce nous est encore nécessaire dans la condition où le péché d'Adam nous a placés, même pour faire le bien qui ne semblerait pas être au-dessus des forces de notre nature. Ce point, d'une si haute importance, a été exposé par saint Thomas avec beaucoup de précision et de clarté dans le passage suivant :

« La nature humaine peut se considérer sous deux points de vue : 1° dans son intégrité, telle qu'elle existait chez Adam avant le péché; 2° dans l'état de corruption où elle est tombée en nous depuis le péché de notre premier père. Dans ces deux états, la nature humaine, tant pour faire le bien que pour le vouloir, a besoin du secours de Dieu, qui est son premier moteur. Mais, quant à la portée de ses puissances actives, l'homme, dans l'état de nature intègre, pouvait vouloir et pouvait opérer par ses facultés naturelles un bien proportionné à la nature, comme celui qui caractérise la vertu acquise; seulement il ne pouvait pas s'élever à ce bien supérieur, qui est le fruit de la vertu infuse. Au contraire, dans l'état de nature corrompue, l'homme est frappé d'incapacité, même à l'égard des choses qu'il pouvait naturellement, à ce point qu'il ne peut accomplir tout le bien naturel par les seules forces de sa nature. Comme la nature humaine n'a pas été totalement corrompue par le péché, c'est-à-dire n'a pas perdu tout ce qu'elle renfermait de bon, l'homme, dans l'état de nature corrompue, peut encore, par sa vertu naturelle, produire quelque bien particulier, comme bâtir des maisons, planter des vignes, et autres choses semblables; mais il ne peut pas accomplir jusqu'au bout et sans défaillance le bien que sa nature comporterait. C'est ainsi qu'un malade, avant d'être guéri par le secours de l'art, peut faire par lui-même quelques mouvements, sans être capable de se mou-

voir comme le ferait une personne en bonne santé. Conséquemment, dans l'état de nature intègre, l'homme n'avait besoin d'une vertu gratuite, surajoutée à la vertu de sa nature, que sous un seul rapport, à savoir, pour faire et pour vouloir le bien surnaturel; mais, dans l'état de nature corrompue, il en a besoin sous deux rapports : premièrement pour être guéri de la blessure du péché, et, secondement, pour accomplir un bien d'une vertu surnaturelle qui soit méritoire [1]. »

Cependant, et quoique la nature de l'homme tout entière ait été viciée par le péché, il a été atteint moins rudement dans son intelligence que dans ses facultés actives. Que nous faut-il pour connaître les vérités de l'ordre naturel ? Cette lumière qui, à notre naissance, nous éclaire, cette impulsion que Dieu, moteur suprême, communique à toutes ses créatures. Ce secours général nous suffit, et nous n'avons pas besoin d'une lumière nouvelle, et, en quelque sorte, surajoutée, si ce n'est pour les vérités de l'ordre divin [2]. Mais l'impuissance de la volonté, sa perversion produite par la chute primitive est bien au-

1. 1ª 2ᵃᵉ, q. CIX, art. 2.

2. *Ibid.*, *ibid.* : « Magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri. » Cf. art. 1 : « Ad cognitionem cujuscumque veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus nova illustratione superaddita naturali illustrationi, sed in quibusdam quæ excedunt naturalem cognitionem. »

trement profonde. Atteintes et corrompues jusque dans leur essence, les facultés actives, pour nous conduire à nos fins même naturelles, réclament le secours incessant de la grâce. La grâce nous est nécessaire, d'abord, si nous voulons accomplir les préceptes de la loi de Dieu, pris en eux-mêmes et indépendamment du motif de charité qui seul peut rendre nos actes méritoires. La grâce nous est nécessaire, en second lieu, pour aimer Dieu, pour l'aimer plus que soi-même et par-dessus toutes choses. Elle est nécessaire pour ne pas pécher, nécessaire pour sortir du péché, nécessaire pour persévérer dans le bien, nécessaire même pour se préparer à l'obtenir quand on ne la possède pas[1].

Quelle est donc la part de l'homme? Entouré, pressé de tous côtés par la grâce divine, que peut-il encore par lui-même pour l'œuvre de son propre salut? Ne semblerait-il pas que saint Thomas n'ait concédé aux facultés humaines une certaine portée naturelle dans la sphère de la connaissance, que pour les déprimer plus entièrement dans l'ordre pratique? Cependant, nous avons entendu l'illustre et saint docteur déclarer plus haut que la béatitude est le prix d'efforts répétés. Donc, il n'entendait pas conclure au sacrifice absolu du libre arbitre; s'il paraît embarrassé de le concilier avec la toute-puissance divine, il ne succombe pourtant pas à la difficulté; « il

1. 1a 2ae, q. CIX, art. 3 et suiv.

rame de toutes ses forces, suivant l'expression de Bossuet, pour s'empêcher d'être jeté contre l'écueil [1]. » Ce qu'il enseigne avec toute l'Église, c'est que la grâce est un don gratuit, parce que, en effet, elle est tellement hors de proportion avec les œuvres de la nature, que nul effort purement naturel ne saurait nous en rendre digne. Mais à la grâce correspondent, chez l'homme, les mouvements de la volonté, ses bonnes dispositions et les résolutions vertueuses. Ici encore Dieu agit; car il agit dans toute créature, mais l'homme agit à son tour sous la main divine : il coopère à son perfectionnement moral et à l'œuvre de sa destinée [2].

La question de la grâce occupe une place si considérable dans l'ensemble des travaux de saint Thomas que nous devions en signaler tout au moins les côtés les plus généraux. N'est-elle pas d'ailleurs d'un incontestable intérêt, même en philosophie, bien que les philosophes de notre âge, ainsi que nous le dirons plus loin, aient, en général, évité de la traiter? Mais on n'attend pas de nous que nous suivions le docteur Angélique dans les développements où il se complaît, ni surtout dans ce grand nombre de distinctions qu'il établit, ou plutôt qu'il emprunte à la tradition, mais

1. *Second Avertissement aux protestants*, n° 10, t. XXI, p. 117.

2. 1ª 2ªᵉ, q. CXIV, art. 1 : « Creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti, quod non est in aliis creaturis. — Homo, in quantum propria voluntate facit illud quod debet, meretur; alioquin actus justitiæ quo quis reddit debitum, non esset meritorius. »

que son exemple a définitivement consacrées. Nous n'entendons pas fournir de nouveaux aliments aux querelles ardentes et interminables que les premières années du XVIIe siècle virent s'élever entre les adversaires et les défenseurs de Jansénius, et qui, un siècle plus tard, tenaient encore en échec l'Église et la royauté.

VI

Pour compléter l'analyse de la doctrine morale de saint Thomas et en faire apprécier fidèlement le caractère à la fois très-pratique et très-élevé, il nous resterait à pénétrer dans le détail des applications particulières de la loi divine et naturelle. En effet, saint Thomas ne s'est pas tenu renfermé dans les généralités de son sujet. Après avoir posé les fondements, il a voulu élever l'édifice; il a entrepris une étude minutieuse de tous les genres de devoirs; devoirs communs à tous les hommes, tels que les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité, et les vertus morales de prudence, de justice, de courage et de tempérance; devoirs particuliers aux diverses positions de la vie, c'est-à-dire les devoirs de la vie contemplative et ceux de la vie active; les devoirs des princes envers les sujets et des sujets envers les princes; les devoirs des évêques et des religieux, etc. Ce vaste ensemble de préceptes et de règles qui embrassent toutes les situations, donne lieu à cent

quatre-vingt-neuf questions divisées en plus de neuf cents articles dont se compose cette partie de la *Somme de théologie* intitulée *Secunda secundæ.*

Saint Thomas ne serait pas le maître illustre et vénéré que l'Église honore comme un saint, si le précepte dominant de sa morale n'était pas la charité. C'est par là qu'elle se distingue de la morale péripatéticienne, si complétement dépourvue du souffle d'espérance et d'amour que le christianisme a fait circuler dans les cœurs les plus rebelles à ses dogmes. La charité, chez saint Thomas n'est plus, comme chez les Pères, une ardeur, un élan, et comme une effusion de l'âme qui brûle de se prodiguer, et qui dans son enthousiasme saint, s'irrite des obstacles que les lois, les mœurs et les institutions du paganisme multiplient autour d'elle : c'est un sentiment calme et réfléchi, d'autant plus maître de soi qu'il est victorieux, et que le divin précepte : « Aimez-vous les uns les autres, » est devenu le cri naturel des consciences et le principe incontesté du droit public[1]. Ce précepte se retrouve partout dans la *Somme de théologie*. Même quand il n'est pas énoncé, il inspire et il

1. Tout le monde a lu et admiré dans le dernier rapport de M. Villemain à l'Académie française (août 1857) ce beau passage sur la charité : « Ce que l'âme de Cicéron, élève de la Grèce, avait appelé un vœu philosophique plutôt qu'un devoir, tout en y attachant le beau nom de *Caritas generis humani*, cette affection pour le genre humain, principe alors si peu connu, et que démentait si cruellement la dureté des mœurs romaines, devint, par l'apostolat évangélique, le plus vulgaire des préceptes et comme le signe infaillible de la loi nouvelle. »

fixe la doctrine. Saint Thomas ne prêche pas la loi de justice, mais la loi d'amour. Il est par excellence le moraliste du siècle qui fit les croisades, vit régner saint Louis, fonda les hôpitaux et éleva à la gloire de Dieu les plus magnifiques cathédrales.

Chercherons-nous dans la doctrine de saint Thomas les traces positives de l'influence chrétienne? Elles sont si nombreuses et si connues qu'il serait superflu et peut-être impossible de les relever. Une étude plus instructive, c'est l'examen des opinions particulières du docteur Angélique, des solutions qui lui sont propres, et dans lesquelles il a montré en général une solidité et une rectitude de jugement égales à sa piété.

Qu'il nous soit permis de donner comme exemples, quelques décisions caractéristiques.

Ainsi pour parler d'abord de l'aumône, le pieux docteur enseigne avec toute l'Église que la condition suprême du salut est de secourir le prochain; mais, dans l'accomplissement de ce précepte, il établit un ordre. Il ne place pas sur le même rang les obligations envers les parents, envers les proches, envers les amis. Il distingue ce que l'homme doit aux autres et ce qu'il se doit à lui-même. Il faut que chacun s'attache à faire le bien du prochain, mais non pas à son propre détriment, ni surtout au détriment de son âme, par des actes qui le priveraient de la béatitude éternelle. Il importe que le riche donne à celui qui n'a pas, et se persuade que ses biens ne lui

appartiennent pas à lui seul, mais qu'ils composent le patrimoine des pauvres; cependant, à moins de circonstances extraordinaires, il n'est pas tenu de donner au delà de son superflu; il peut et doit conserver le nécessaire. Et qu'est-ce que le nécessaire? Ce sans quoi l'on ne peut passer la vie d'une manière convenable à sa condition et au rang que l'on tient soi-même, et que tiennent les personnes qui sont à notre charge. Il y aurait désordre, ajoute saint Thomas, si quelqu'un se privait de ses propres biens et les donnait aux autres, sans conserver un revenu suffisant pour vivre selon son rang, et pour faire face aux éventualités[1]. Chose digne de remarque! celui qui a interprété si sagement le précepte de l'aumône est la lumière la plus éclatante de l'ordre des Frères prêcheurs qui, avec les Franciscains, ont le plus contribué, sous le nom de Frères mendiants, à répandre dans la chrétienté la doctrine de la pauvreté volontaire!

Mais la pauvreté volontaire elle-même, comment saint Thomas la comprend-il? Il proclame que la recherche et la possession des choses extérieures, quand elle a lieu modérément, dans la mesure des

1. 2ª 2ªᵉ, q. XXXII, art. 5 : « Prius oportet quod unusquisque sibi provideat, et his quorum cura ei incumbit et postea de residuo aliorum necessitatibus subveniat. » *Ibid.*, art. 6 : « Inordinatum esset, si aliquis tantum sibi de bonis propriis subtraheret, ut aliis largiretur, quod de residuo non posset vitam transigere convenienter secundum proprium statum et negotia occurrentia. Nullus enim inconvenienter vivere debet. »

nécessités de la vie, n'a rien qui répugne à la perfection de l'homme, ni à la condition du chrétien. Il permet aux religieux d'avoir et de conserver en commun non pas sans doute des richesses, mais ce qu'il leur faut pour vivre ; il va même jusqu'à leur recommander cette précaution, afin de pouvoir se livrer plus tranquillement, sans souci du lendemain, à la contemplation et à l'enseignement. Il invoque à ce sujet l'exemple de Jésus-Christ et de ses disciples, qui se réservaient quelques ressources, soit pour subvenir à leur nourriture, soit pour secourir les pauvres. « Ceux, dit saint Thomas d'après un Père, qui pratiquent le dépouillement de toutes choses au point de ne pas conserver même un denier, ceux-là se préparent de rapides déceptions, et ils ne parviennent pas à mener leur entreprise à bonne fin[1]. » Combien nous sommes loin de ces maximes absolues, qu'un zèle moins éclairé que généreux a parfois inspirées, et qui, mesurant pour ainsi dire la sainteté au dénûment, font en quelque sorte de la misère la condition suprême de la perfection ! La modération de S. Thomas ne fut pas à l'abri de la censure de ses adversaires, qui lui reprochèrent amèrement d'avoir fait fléchir, jusque dans le cloître, les rigueurs salutaires de la loi évangélique devant les convoitises cachées du cœur hu-

1. 2ª 2ªᵉ, q. CLXXXVIII, art. 7 : « Privationem omnium facultatum ita sectantes, ut ex ipsis nec quidem unius diei victum sibimet unumve denarium superesse patiantur, et alia hujus modi facientes, ita vidimus repente deceptos, ut arreptum opus non potuerint congruo exitu terminare. »

main[1]. Ce fut l'origine de ces discussions passionnées dont, quelques années après, la pauvreté volontaire devint le prétexte entre les disciples de saint Dominique et une fraction considérable de l'ordre de saint François, discussions qui menacèrent un moment la paix de l'Église, et que la sagesse pontificale trancha dans le sens des Dominicains et de saint Thomas, leur modèle et leur guide[2].

Le précepte de l'aumône et celui de la pauvreté volontaire touchent aux questions les plus délicates que la propriété ait soulevées. Dans leur sainte ardeur pour le soulagement des hommes, les Pères de l'Église avaient quelquefois lancé à l'opulence cupide et impitoyable de terribles anathèmes qui s'adressaient à l'insensibilité, mais qui pouvaient être tournés contre la propriété elle-même. « O riches, s'écriait saint Basile, dites-moi quels sont vos biens, et d'où vous les avez pris. » — « Les riches, continuait-il, qui considèrent comme leur propriété les choses communes dont ils se sont emparés, ressemblent à des spectateurs qui, arrivés les premiers au théâtre, ne laisseraient personne approcher, et retiendraient pour eux seuls ce qui était destiné à la jouissance de tous. » Saint Am-

1. Voy. l'ouvrage intitulé : *Defensorium seu correctorium librorum doctoris Angelici*, etc., Coloniæ Agrippinæ, 1624, in-4° p. 435. Nous aurons à revenir plus loin sur cet ouvrage. Voy. liv. II, ch. 2.

2. Au premier rang des défenseurs de la pauvreté volontaire, figura, comme on sait, le général des Franciscains, Michel de Césène, que sa communauté avait d'abord suivi, mais qu'elle abandonna lorsqu'il eut été condamné en 1323, par le pape Jean XXII. Voy. d'Argentré,

broise a des paroles non moins amères contre la richesse. Mais l'Ange de l'école explique et tempère ces élans de l'esprit de charité. Suivant lui, il faut distinguer : 1° le pouvoir de se procurer les biens extérieurs et de les dépenser, c'est-à-dire la propriété ; 2° l'usage de ces biens. Il veut que, pour l'usage, chacun considère ses propres biens comme étant la chose de tous, afin de donner plus facilement aux indigents. Mais, sur le fond même du droit de propriété, il est aussi net, aussi ferme que les partisans les plus décidés du droit. « La propriété, dit-il, est nécessaire à la vie humaine pour trois raisons : 1° On apporte plus de soin à cultiver ses propres biens que ceux qui appartiennent à tous ou à plusieurs ; car, dans ce dernier cas, la paresse naturelle de l'homme le pousse à se décharger sur autrui du soin de la propriété commune ; 2° la société est mieux ordonnée, il y règne moins de confusion quand chacun veille aux intérêts propres de sa famille et de sa maison, que si tous s'occupent de tout indistinctement ; 3° la paix est aussi plus facilement conservée, chaque citoyen étant satisfait de ce qu'il a, sans qu'on puisse appréhender ces amers débats qui sont l'effet ordinaire des possessions indivises [1]. » Saint Thomas ne fait ici que résumer la réponse d'Aristote au plaidoyer chimérique de Platon en faveur de la commu-

Coll. Judiciorum de Novis Erroribus, t. I, p. 297 et s.; Fleury, *Histoire Ecclésiastique*, liv. XCII, XCIII et XCIV.

1. 2ª 2ªᵉ, q. LXVI, art. 1.

nauté[1]. Il aurait pu ajouter que la propriété ne se fonde pas sur l'occupation seule, qu'elle est fille du travail, et que la loi naturelle est d'accord avec la loi civile pour assurer à l'homme la libre et entière disposition de la richesse qu'il a en quelque sorte créée par ses efforts personnels. Mais cette dernière preuve, habilement exposée par les économistes modernes, appartient à un ordre d'idées, et je dirai même de civilisation, étranger au XIII[e] siècle, et dont il n'est pas étonnant que les scholastiques n'aient pas tenu compte.

Citons encore quelques opinions du docteur Angélique.

Les terribles rigueurs des lois du moyen âge contre l'hérésie sont connues. Saint Thomas n'a pas cherché à les adoucir, et il met sans pitié les hérétiques relaps au rang des faussaires et des malfaiteurs que la société a le droit et le devoir de retrancher de son sein[2]. Cependant, quand il arrive à parler des juifs et des infidèles que la lumière de l'Évangile n'a pas encore éclairés, l'âme du saint docteur s'ouvre à la tolérance. Certes, en sa qualité de chrétien, et plus encore, s'il le fallait, comme disciple de saint Dominique, il appelle

1. *Polit.*, II, c. 1 et 2.

2. 2ª 2ªᵉ, q. XI, art. 3 : « Multo gravius est corrumpere fidem, per quam est animæ vita, quam falsare pecuniam per quam temporali vitæ subvenitur. Unde si falsarii pecuniæ vel alii malefactores statim per sæculares principes juste morti traduntur, multo magis hæretici statim ex quo de hæresi convincuntur, possunt non solum excommunicari, sed et juste occidi. »

de ses vœux les plus ardents la conversion des ennemis de la foi ; mais il n'entend pas agir par contrainte. Le résultat des guerres que les princes catholiques font aux Sarrasins ne doit pas être de les amener de force au christianisme, mais de protéger les chrétiens contre leur inimitié. Même en cas de victoire des soldats de la croix, ceux d'entre les vaincus qui sont faits prisonniers doivent conserver la liberté de croire ou de ne croire pas[1].

L'opinion de saint Thomas à l'égard du baptême des enfants n'est pas moins remarquable. Tel est son respect pour les droits de l'autorité paternelle qu'il ne permet pas même de baptiser les enfants malgré leurs parents. Il ne s'effraye pas seulement du péril que font courir à la religion ces baptêmes précipités, dont l'enfant parvenu à l'âge de raison peut être porté par sa famille à répudier le bienfait ; ce qui le frappe surtout, c'est que de pareilles entreprises violent le droit de la nature : « L'enfant, dit-il, appartient naturellement à son père ;... donc il serait contraire à la justice naturelle que l'enfant fût soustrait à ses parents avant l'âge de raison, et qu'on disposât de lui malgré eux. Une fois qu'il a l'usage de son libre arbitre, il s'appartient et le moment est venu

1. 2ª 2ªᵉ, q. x, art. 8 : « Fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent non quidem ut eos ad credendum cogant, quia si etiam eos vicissent, et captivos haberent, in eorum libertate relinquerent an credere vellent ; sed propter hoc ut eos compellant, ne fidem Christi impediant. »

de l'amener à la foi, non par la contrainte, *non coactione*, mais par la persuasion. Il peut alors, malgré sa famille, donner son assentiment au dogme chrétien, et recevoir le baptême; jusque-là, il ne le peut pas[1]. »

Parmi les devoirs de justice, saint Thomas plaçait l'obligation d'interpréter dans le meilleur sens les actes de nos semblables. « Mieux vaut sans doute se tromper, dit-il, en jugeant avec trop de faveur un méchant, que de s'exposer à penser mal d'un homme de bien[2]. » Il appliquait lui-même cette règle, non-seulement aux personnes, mais aux lois, aux institutions et aux coutumes. Il évitait ces appréciations rigoureuses et impitoyables qui sont familières aux esprits trop spéculatifs. Tout en maintenant le caractère obligatoire et absolu des préceptes de la loi divine, il faisait la part des tempéraments que réclament tantôt la faiblesse humaine, tantôt les nécessités de la vie.

1. *Ibid.*, art. 12 : « Filius naturaliter est aliquid patris.... Contra justitiam naturalem esset, si puer, antequam habeat usum rationis, a cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur, invitis parentibus. Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii, jam incipit esse suus; et potest quantum ad ea quæ sunt juris divini vel naturalis, sibi ipsi providere; et tunc est inducendus ad fidem non coactione. sed persuasione; et potest etiam invitis parentibus, consentire fidei, et baptizari, non autem antequam habeat usum rationis. »

2. 2ª 2ªᵉ, q. LX, art. 4 : « Et ideo ad hoc potius tendere debemus in tali judicio quod hominem judicemus bonum, nisi manifesta ratio in contrarium appareat. »

S'agit-il par exemple du commerce ? A ne s'attacher qu'aux principes, il est bien près de le condamner, comme l'aliment le plus actif de la cupidité, et il laisse tomber de sa plume cette phrase amère : « Le commerce est en lui-même quelque chose de honteux, parce qu'il n'implique pas essentiellement une fin honnête[1]. » Et cependant si le gain est le mobile du commerçant, et si ce mobile est différent de l'honnêteté, il n'a rien en soi d'absolument répréhensible ni de contraire à la vertu. Donc, conclut saint Thomas, le gain obtenu par le négoce peut recevoir une destination légitime, cas auquel le négoce est licite. C'est ce qui arrive, continue-t-il, pour le négociant qui demande à son commerce un bénéfice modéré, afin de soutenir sa famille et de secourir les pauvres, ou qui se livre à des opérations commerciales dans l'intérêt public, pour que sa patrie ne manque pas du nécessaire, ou enfin qui recherche dans le gain non pas le gain lui-même, mais la juste récompense de son travail[2]. Mais la pureté des intentions serait peu, si, dans l'exercice de sa profession, le com-

1. 2ª 2ªᵉ, q. LXXVII, art. 4 : « Negotiatio, secundum se considerata, quamdam turpitudinem habet, in quantum non importat de sui ratione finem honestum. »

2. *Ibid.*, *ibid.* : « Nihil prohibet lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium vel etiam honestum, et sic negotiatio licita redditur, sicut cum aliquis lucrum moderatum quod negotiando quærit, ordinat ad domus suæ substentationem, vel etiam ad subveniendum indigentibus, vel etiam cum aliquis negotiationi intendit propter publicam utilitatem, ne scilicet res necessariæ ad vitam patriæ desint. »

merçant n'apportait pas la probité la plus sévère. Non-seulement il ne doit pas tromper sur le poids et la quantité de la marchandise; non-seulement il est tenu d'en déclarer les défauts cachés, s'il peut en résulter un péril ou une perte pour l'acheteur ; mais sa conscience ne lui permet pas d'abuser de la position et des besoins de celui-ci pour exiger de lui un prix plus élevé[1].

Voilà les rigides conditions d'intégrité scrupuleuse et même de désintéressement que saint Thomas impose au commerce. Est-il nécessaire d'ajouter qu'il condamne absolument l'usure, c'est-à-dire toute espèce de prêt à intérêt. Son motif est que, pour les choses qui se consomment par l'usage, comme l'argent et les fruits, la cession de l'usage emporte celle de la propriété, et que si on exige d'abord le prix de l'une et ensuite le prix de l'autre, on agit contre toute justice, en se faisant payer deux fois le même objet[2]. Cependant le saint docteur est bien obligé de reconnaître que la loi civile n'aurait pas pu interdire le prêt à intérêt sans troubler une foule de situations individuelles. Il va même plus loin : il permet à celui qui aurait besoin d'argent de s'adresser à un usurier pour en obtenir[3]. Par quelles

1. *Ibid.*, art. 1, 2, 3, 4.

2. *Ibid.*, q. LXXVIII, art. 1 : « Accipere usuram pro pecunia mutuata est secundum se injustum : quia venditur id quod non est; per quod manifeste inæqualitas constituitur, quæ justitiæ contrariatur. »

3. *Ibid.*, art. 4 : « Nullo modo licet inducere aliquem ad mutuan-

distinctions un peu subtiles parvient-il à concilier cette tolérance avec ses principes? C'est ce que nous n'entreprendrons pas d'exposer ici.

En poursuivant plus avant, nous pénétrerions sur le terrain de la politique. Mais la doctrine politique de saint Thomas a trop d'importance pour être exposée épisodiquement; elle mérite une étude à part, que nous lui consacrerons dans le chapitre suivant.

dum sub usuris : licet tamen ab eo qui hoc paratus est facere, et usuras exercet, mutuum accipere sub usuris, propter aliquod bonum quod est subventio suæ necessitatis vel alterius. »

CHAPITRE VI.

POLITIQUE DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

I. Destinée sociale de l'homme. — II. Différentes formes de gouvernement. — III. De l'esclavage. — IV. Rapport de la politique et de la morale. Suprématie du sacerdoce. — V. Opinions de saint Thomas sur diverses questions de politique et d'économie sociale.

I

De toutes les branches des connaissances humaines, aucune peut-être plus que la politique n'a souffert de dommage par l'invasion des barbares et la dispersion des chefs-d'œuvre de l'antiquité.

Les philosophes grecs avaient médité profondément sur les points les plus essentiels qui se rattachent à l'organisation et au gouvernement des sociétés. Les uns, tournés vers l'expérience et la pratique, avaient comparé les mœurs et les lois des nations, comme fit Aristote qui se prépara, dit-on[1], à écrire sa *Politique* par l'analyse des constitutions de

1. Voy. la préface de la traduction française de la *Politique*, par M. Barthélemy Saint-Hilaire, 2 vol. in-8, Paris, 1837, t. I, p. 21.

cent cinquante-huit États démocratiques, oligarchiques, aristocratiques et tyranniques. Les autres, plus enclins à la rêverie, et pour se consoler des misères qui affligeaient leurs regards, avaient tracé, comme Platon, les lois idéales d'une république fondée sur la justice. Dans ces divers essais, la difficulté de la matière, un vice de méthode, le goût de la spéculation, la secrète influence du polythéisme, toutes ces causes réunies et d'autres encore, avaient occasionné à la philosophie de graves mécomptes; mais ses erreurs les plus capitales étaient rachetées par des vues de génie qui servirent à l'instruction des âges suivants. Aussi les Romains, qui par la voix de leurs poëtes se disaient appelés à gouverner les autres peuples, apprirent des Grecs la science du gouvernement, et leur gloire fut d'avoir cultivé si habilement cette semence que, tempérant par leur génie positif les sublimes spéculations de leurs modèles, ils produisirent des œuvres excellentes, d'une sagesse irréprochable, comme la *République* et les *Lois* de Cicéron et l'admirable jurisprudence romaine.

L'invasion des barbares fit perdre pour plusieurs siècles tout le fruit de ces efforts. Tandis que les débris de la poésie latine échappaient au naufrage, les grands travaux de politique furent tous emportés; il ne resta des œuvres du passé qu'un vague souvenir et d'insuffisants vestiges conservés soit dans les écrits des saints Pères, soit dans des abrégés souvent in-

formes, soit enfin dans quelques traités apocryphes. S'il fallait en croire une tradition recueillie par les Bénédictins [1], la *République* et les *Lois* de Platon auraient été commentées sous le règne de Louis le Bègue, par l'un des maîtres de l'école du Palais qui se nommait Mannon ; mais ce témoignage équivoque est contredit par les données historiques les plus certaines, et nous conjecturons qu'il désigne, dans la langue et selon l'usage du temps, la partie politique du *Timée*. Lorsque la culture intellectuelle eut commencé à renaître avec l'ordre et la paix, les esprits se trouvèrent livrés à leur propre inexpérience que les leçons de l'antiquité auraient si utilement éclairée. Il n'est pas surprenant que, dans de pareilles conditions, la politique, malgré le vif intérêt qu'elle présentera toujours, n'ait pas conservé son rang parmi les sciences, et qu'elle ait cessé d'être l'objet d'études régulières. Les vrais monuments politiques du VIIIe siècle au XIIIe, sont les Capitulaires de Charlemagne et de ses successeurs, les bulles pontificales et quelques écrits de circonstance, dépourvus de toute prétention littéraire, et dont le caractère historique fait la principale valeur. Joignez-y divers recueils de droit, mais surtout de droit canon, dont le dernier et sans contredit le plus célèbre fut le *Décret* compilé par Gratien, qui passa, dit-on, vingt-quatre années de sa vie à en recueillir les matériaux. Au sein des écoles, dans les rangs des théologiens ou

1. *Hist. litt. de la France*, t. IV, p. 246 ; t. V, p. 657 et 658.

dans ceux des philosophes, combien peu étudiaient les faits sociaux! combien peu songeaient à en donner la théorie! Abélard, génie d'ailleurs si curieux et si indiscret, ne touche pas à ces sujets par l'allusion la plus légère.

Cependant, à partir du pontificat de Grégoire VII, la lutte qui s'engage entre le saint-siége et les empereurs d'Allemagne poussa quelques écrivains à examiner les droits des deux puissances temporelle et spirituelle, et à remonter à l'origine du pouvoir. Un moine de l'abbaye de Fleury, Hugues de Sainte-Marie, adresse au roi d'Angleterre, Henri Ier, un traité de l'autorité royale et de la dignité du sacerdoce, dans lequel il enseigne que les princes ont reçu de Dieu même leur pouvoir, qu'il est téméraire de leur résister, que contre leur méchanceté la seule arme permise est la prière, et que quiconque travaille à les renverser, eût-il le manteau épiscopal, est coupable du crime de lèse-majesté divine et humaine [1]. Jean de Sarrisbéry, venu peu après, soutient dans son *Polycratique*, une opinion tout opposée. Selon lui, c'est des mains du sacerdoce que les princes reçoivent le glaive, ils sont ses délégués pour exercer cette partie du ministère sacré que le prêtre ne pourrait pas remplir sans compromettre sa dignité. L'Église, qui leur a conféré leur pouvoir, peut aussi le leur retirer quand

1. *Tractatus de Regia potestate et sacerdotali dignitate.* Voy. Baluze, *Miscellanea*, édit. in-fol., Lucæ, 1761, t. II, p. 164 et sqq. Cf. *Hist. litt. de France*, t. X, p. 285 et suiv.

ils se conduisent mal; s'ils résistent, ils retiennent une autorité usurpée et encourent le châtiment réservé aux tyrans, qu'il est non-seulement licite, mais juste et équitable de mettre à mort[1]. Dans la querelle de Thomas Becket et de Henri II, Jean de Sarrisbéry avait figuré parmi les plus fidèles partisans de l'archevêque de Cantorbéry : sa politique déclamatoire et violente est le reflet de ses colères contre la licence et les crimes de la royauté normande.

Le réveil définitif de la science sociale dans les écoles ne s'opère que vers le milieu du XIII[e] siècle, lorsque la *Politique* d'Aristote, retrouvée et traduite sur un texte grec par Guillaume de Meerbecke, commence à être connue chez les nations chrétiennes. Cet admirable monument, si riche de faits et de doctrines, fut pour l'Occident une sorte de révélation. Il ouvrit à la spéculation philosophique des perspectives inconnues ou du moins oubliées. A l'exemple d'Aristote, les écrivains portèrent désormais un œil

1. *Polycraticus*, IV, 3 : « Gladium de manu Ecclesiæ accipit princeps.... Est ergo princeps sacerdotii quidem minister et qui sacrorum officiorum illam partem exercet, quæ sacerdotii manibus videtur indigna.... » *Ibid.* : « Porro de ratione juris ejus est nolle cujus est velle, et ejus est auferre qui de jure conferre potest.... » *Ibid.*, III, 5 : « Tyrannum occidere non modo licitum est, sed æquum et justum. » Les ouvrages de Jean de Sarrisbéry, souvent réimprimés séparément, ont été réunis pour la première fois, par le docteur Giles, Oxford, 1848, 5 vol. in-8. M. l'abbé Gosselin, *Pouvoir du pape au moyen âge*, nouv. édit., Paris, 1845, in-8, p. 740, conteste à tort, suivant nous, que Jean de Sarrisbéry ait professé le tyrannicide.

attentif sur la constitution des sociétés et l'art de gouverner les peuples.

La *Politique* d'Aristote a été commentée par saint Thomas; elle l'a été aussi par Albert le Grand; ce sont les premiers commentaires dont elle ait été l'objet au moyen âge. Mais le disciple cette fois paraît avoir devancé le maître. Bien que l'ouvrage de saint Thomas appartienne aux dernières années de sa vie, et qu'il n'ait pas été achevé, quelques indices portent à croire qu'il est antérieur à celui d'Albert, dans lequel se lit, par exemple, une citation du livre des *Problèmes*, ouvrage qui, au témoignage du docteur Angélique, n'était pas encore connu à l'époque où il écrivait[1].

Outre le Commentaire sur la *Politique*, saint Thomas avait entrepris pour l'éducation du roi de Chypre, Hugues II, de la maison de Lusignan, un traité du *Gouvernement des princes*, dans lequel il devait exposer l'origine de la royauté et les devoirs des rois, « d'après l'autorité de la sainte Écriture, l'enseignement des sages et les exemples des meilleurs princes[2]. » La mort ne lui permit pas d'achever; mais il termina, comme nous l'avons dit ailleurs, tout un livre et les premiers chapitres du

1. *Recherches sur l'âge et l'origine des trad. d'Aristote*, 2e édit., p. 355.

2. *De Reg.*, arg.: « In quo (libro) et regni originem et ea quæ ad regis officium pertinent secundum Scripturæ divinæ auctoritatem, philosophorum dogma, et exempla laudatorum principum diligenter depromerem. »

suivant. En rapprochant de ces précieux fragments une lettre à la duchesse de Brabant[1], un certain nombre de questions de la *Somme de théologie* qui touchent aux matières de gouvernement, et le Commentaire sur Aristote, on se formera une idée assez exacte des doctrines sociales et politiques de l'Ange de l'école. Il ne faut pas s'attendre à y trouver une réponse à toutes les questions que le progrès de l'analyse et les événements historiques ont successivement dégagées. Mais peut-être n'est-il pas sans intérêt de rencontrer, chez un moine du XIII[e] siècle, le pressentiment, que dis-je? la conviction la mieux raisonnée et la plus ferme de quelques-unes des vérités qui servent de base aux gouvernements modernes.

Le point de départ de la doctrine de saint Thomas est la démonstration de la destinée sociale de l'homme. En effet l'État a la même origine que la société; avant de s'occuper de régler l'État, il faut donc s'être assuré que l'homme a été destiné par la Providence à vivre dans le commerce de ses semblables.

Cette vérité capitale peut se prouver de plusieurs manières, et d'abord par nos besoins et nos facultés.

L'homme a les mêmes besoins physiques que les autres animaux; mais la nature a ménagé à ceux-ci

1. Alix, fille de Hugues IV, duc de Bourgogne, femme de Henri III, dit le Débonnaire, morte le 23 octobre 1273, et non pas Marguerite, comme le disent Quetif et Echard, qui me paraissent avoir confondu la duchesse de Brabant avec une comtesse de Flandre, sa contemporaine. Voy. l'*Art de vérifier les dates*, édit. in-8, t. XIV, p. 97.

des ressources de tout genre pour les garantir de la faim et du froid. Elle leur a donné pour se défendre des griffes et des cornes puissantes, des dents aiguës, des pieds rapides à la course, un instinct infaillible. Soumis aux mêmes nécessités, l'homme, quand il est isolé, est sans moyens de protéger sa vie ; il n'a de force que par l'union avec ses semblables. Sans doute il est armé de la raison ; mais la raison ne reçoit son complet développement qu'au sein de la société ; c'est là seulement qu'elle apprend à connaître les choses nécessaires à la vie. Chacun étudie une science, pratique un art; les uns sont médecins, les autres laboureurs; tous se prêtent un mutuel secours et s'instruisent réciproquement. Hors de ce commerce, la raison ne possède naturellement que des notions générales et vagues, qui ne suffisent pas pour le soutien de l'existence[1].

Saint Thomas donne une seconde preuve de la destinée sociale de l'homme : c'est le langage[2]. Aristote avait remarqué que la nature qui ne fait rien en vain, a refusé le don de la parole à tous les autres animaux, pour ne l'accorder qu'à l'homme seul. Le docteur Angélique, dans son Commentaire, paraphrase habilement ce texte, et il tire la conséquence que nous n'aurions pas reçu en

1. *De Regimine Principum*, lib. I, c. I.

2. *Ibid.*, *ibid.* : « Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere. »

partage le merveilleux privilége de communiquer nos pensées aux autres, si la Providence nous avait destinés à vivre isolés[1]. Cette conclusion très-simple peut être regardée comme le prélude des spéculations si vantées dont le langage a été l'objet de nos jours. Saint Thomas a été un des premiers, je crois, qui aient invoqué le fait de la parole comme argument en faveur de la société. Il complète par ce trait original ses emprunts au philosophe de Stagire.

II

Mais comment la société pourrait-elle exister sans un pouvoir qui la gouvernât? Si l'homme coulait ses jours dans la solitude, il n'aurait pas besoin d'une direction étrangère ; il serait à lui-même son chef et son roi ; il marcherait vers sa fin sous la conduite de Dieu, à la lumière de la raison[2]. Mais, dès que les hommes sont réunis, il est nécessaire qu'ils soient gouvernés[3]. Supposez qu'ils vivent sans chef, sans direction ; qu'arrivera-t-il? Chacun s'occupera de ce qui le concerne en particulier, personne de

1. Aristote, *Polit.*, I, c. I; *In VIII Polit. Exposit.*, lib. I, lect. III.

2. *De Reg.*, I, c. I : « Si quidem homini conveniret singulariter vivere, sicut multis animalium, nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed ipse sibi unusquisque esset rex sub Deo summo Rege, inquantum per lumen rationis divinitus datum sibi, in suis actibus se ipsum dirigeret. »

3. *Ibid.*, *ibid.* : « Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur. »

l'intérêt commun. Semblable à un corps que la vie a quitté et dont les membres cessent de concourir à une fin commune, la société tombera en dissolution. Il faut ici un chef qui veille au salut général, pendant que les autres sont à la recherche de leur propre bien ; comme dans un navire exposé aux orages, il faut un pilote qui mène tous les passagers au port malgré les vents contraires. L'État, en un mot, est la forme nécessaire de la société, de même que l'âme est la forme naturelle du corps.

Le but de tout gouvernement est le bien de la communauté. Les gouvernements ne sont pas institués pour l'intérêt particulier de ceux qui sont à leur tête, mais pour l'utilité publique. Un bon pasteur se propose avant toute chose le bien de son troupeau Les maîtres des nations sont leurs pasteurs, dit saint Thomas, d'après l'Écriture sainte : ils doivent donc mettre leur principal soin à rendre le peuple heureux, et se sacrifier à cette fin suprême[1].

Mais il arrive souvent que le pouvoir social dévie de sa vraie voie, et ne s'exerce que dans l'intérêt de ceux qui le détiennent. Il prend alors le nom de tyrannie, s'il est exercé par un seul ; d'oligarchie, s'il est le privilége du petit nombre ; de démagogie[2],

1. *De Regim.*, *ibid.* : « Bonum siquidem gregis pastores quærere debent, et rectores quilibet bonum multitudinis sibi subjectæ. »

2. *Ibid.*, *ibid.* Saint Thomas écrit *Democratia*, comme Aristote; mais nous aurions cru exprimer infidèlement sa pensée en traduisant par le mot de *Démocratie*, qui de nos jours n'est pas pris en mauvaise part. M. Barthélemy Saint-Hilaire a fait une remarque

s'il est aux mains de la multitude. Aux mauvais gouvernements, saint Thomas oppose ceux qui sont conformes à la justice, à savoir la royauté, l'aristocratie et la république. Ainsi, il distingue les formes politiques d'après deux points de vue : d'un côté, le nombre de ceux qui participent au pouvoir et qui sont ou un chef unique, ou une minorité, ou la nation entière ; d'un autre côté, la fin bonne ou mauvaise, générale ou particulière que le gouvernement poursuit. Ces bases sont exactement celles qui avaient été suivies par Aristote dans la classification des gouvernements. Platon, avant Aristote, les avait indiquées avec moins de précision et de fermeté ; mais ce n'est pas évidemment à ce dernier que le docteur Angélique les avait empruntées ; il a puisé toute cette partie de sa doctrine au sixième livre de la *Politique*.

De toutes les formes de gouvernement, la royauté est celle que saint Thomas préfère. Il n'ignore pas les avantages de la forme populaire. Il connaît et il rappelle la grandeur et la prospérité qu'elle a procurées à la république romaine. Entre tous les avantages qu'elle présente, il signale la possibilité d'obtenir plus de sacrifices de la part des citoyens d'une république qui savent travailler pour eux-mêmes, quand ils travaillent pour l'État[1]. Cependant, après avoir épuisé les

semblable sur la traduction du mot Δημοκρατία dans Aristote, Voy. *Politique d'Aristote*, liv. III, c. v, 2e édit., p. 148.

1. *Ibid.*, c. IV : « Cum vero bonum commune non vident esse in potestate unius, non attendunt ad bonum commune quasi ad id quod est alterius; sed quilibet attendit ad illud quasi ad suum. »

louanges du régime démocratique, c'est à la monarchie que revient saint Thomas, comme au gouvernement qui présente le plus de garanties de paix et d'union, et qui, à tout prendre, est le plus conforme à l'ordre de la nature. Voyez l'univers : la variété et la multitude y sont partout ramenées à un centre d'unité; un seul Dieu crée et gouverne toutes choses[1]. L'unité est aussi la loi du gouvernement des nations.

Mais la royauté devient le pire des gouvernements, lorsqu'elle dégénère en tyrannie.

Aristote a tracé en maître le portrait du tyran : « Réprimer toute supériorité qui s'élève; se défendre des gens de cœur; interdire les repas communs et les associations; entraver l'instruction et le progrès des lumières...; tout faire pour que les sujets restent inconnus les uns aux autres, parce que les relations amènent une mutuelle confiance; connaître les moindres déplacements des citoyens et les forcer en quelque sorte à ne jamais franchir les portes de la cité, pour toujours être au courant de ce qu'ils font, et les accoutumer par ce continuel esclavage à la bassesse et à la timidité d'âme; savoir tout ce qui se dit, tout ce qui se fait parmi les sujets; avoir des espions pareils à ces femmes appelées à Syracuse les *délatrices;* envoyer, comme Hiéron, des jeunes gens pour tout écouter dans les sociétés;... semer la discorde et la calomnie parmi les citoyens; mettre aux prises les

1. *De Regim.*, c. II, v.

amis entre eux; irriter le peuple contre les hautes classes qu'on désunit entre elles;... faire la guerre pour occuper l'activité de ses sujets et leur imposer le besoin perpétuel d'un chef militaire; » voilà, selon Aristote[1], les maximes politiques des tyrans pour maintenir leur odieux pouvoir. Inspiré par le Stagirite, saint Thomas n'est pas moins énergique ni moins vrai que son modèle, dans le tableau qu'il trace du gouvernement tyrannique.

Suivant saint Thomas, la démagogie est un mal, l'oligarchie est un mal plus grand, mais il n'égale pas l'excès de la tyrannie. La démagogie et l'oligarchie, toujours plus ou moins divisées, sont aussi impuissantes pour le malheur des peuples que pour leur bonheur. Le tyran puise au contraire, dans l'unité même de son pouvoir, une force effrayante de destruction qui ne laisse personne en sécurité; car où est la sécurité, là où le droit ne sert plus de règle, et où la volonté ou plutôt le caprice d'un seul en tiennent lieu[2]? Le tyran, selon la passion qui le possède, se livre à tous les genres d'oppression : s'il est avare, il prend les biens de son peuple; s'il est violent, il verse le sang au moindre prétexte; il tue par caprice, non par justice. Il persécute les bons encore plus que les méchants, effrayé de leur vertu qu'il regarde comme une me-

1. *Polit.*, VIII, 9, pag. 459 de la trad. de M. B. Saint-Hilaire.

2. *De Reg.*, I, 3 : « Nulla erit securitas, sed omnia sunt incerta cum a jure disceditur; nec firmari quidquam potest, quod positum est in alterius voluntate, ne dicam libidine. »

nace pour son injuste domination. Il est l'ennemi de la concorde et de la paix ; il sème ou entretient les divisions et les défiances parmi les citoyens, et empêche ce qui pourrait favoriser le rapprochement des volontés ; il avilit les âmes par la terreur ; il les rend incapables de tout effort viril et courageux, comme le démontre l'exemple des nations qui sont restées longtemps sous le joug. C'est avec raison que les hommes se cachent des tyrans comme des bêtes féroces ; car il n'est pas plus cruel d'être la proie d'une bête féroce que de tomber aux mains d'un tyran[1].

Malgré son aversion profonde pour la tyrannie, saint Thomas n'encourage pas la sédition. Le séditieux qui trouble la paix de l'État, en provoquant les citoyens à s'armer les uns contre les autres, se rend coupable d'un péché mortel d'autant plus grave que les biens qu'il compromet ont plus de prix[2]. Qui peut

1. *Ibid.* : « Cum tyrannus contempto communi bono quærit privatum, consequens est ut subditos diversimode gravet, secundum quod diversis passionibus subjacet ad bona aliqua affectanda. Qui enim passione cupiditatis detinetur, bona subditorum rapit.... Si vero iracundiæ passioni subjaceat, pro nihilo sanguinem fundit.... Non pro justitia sed per potestatem occidit pro libidine voluntatis.... Tyrannis magis boni quam mali suspecti sunt, semperque his aliena virtus formidolosa est.... Naturale etiam est ut homines sub timore nutriti, in servilem degenerent animum et pusillanimes fiant ad omne virile opus et strenuum : quod experimento patet in provinciis quæ diu sub tyrannis fuerunt.... Ideo a tyrannis se abscondunt homines, sicut a crudelibus bestiis, idemque videtur tyranno subjici, et bestiæ sævienti substerni. »

2. *S.* 2ª 2ªᵉ, q. XLII, art. 2 : « Seditio opponitur et justitiæ et communi bono et ideo ex suo genere est peccatum mortale et tanto

répondre du succès de la rébellion? Si l'entreprise échoue, le tyran victorieux et courroucé redoublera ses rigueurs. Fût-il jeté à bas, sa chute peut être suivie de troubles intérieurs et de dissensions qui mettent en péril les plus chers intérêts du peuple. Ne peut-il pas arriver aussi que des rangs de ceux qui ont abattu la tyrannie, un maître nouveau s'élève qui, dans la crainte d'être à son tour renversé, appesantira sur la nation un joug plus rigoureux? Lorsque les vœux de tous les Syracusains appelaient la mort de Denys l'Ancien, il y avait dans la ville une vieille femme qui priait constamment pour la conservation de ses jours. Le prince voulut savoir quel était le motif de son ardente prière : « Lorsque j'étais jeune fille, dit-elle, nous étions gouvernés par un despote dont je désirais la mort. Il mourut et après lui en vint un autre plus cruel. Celui-ci mourut à son tour. Tu lui as succédé et tu es pire que tous les deux[1]. »

Lorsque la tyrannie a dépassé toutes bornes, le peuple a sans doute le droit de secouer ses fers. Aussi bien alors la rébellion ne doit plus porter ce nom : c'est le tyran plutôt qui mérite d'être appelé un séditieux et un rebelle, pour avoir exposé l'État aux désordres et à la guerre civile, en vue d'assurer son injuste pouvoir[2]. Une nation dans ces cas extrêmes,

gravius quanto bonum commune.... est majus quam bonum privatum.... »

1. *De Reg.*, I, c. vi.

2. *S.* 2ª 2ªᵉ, q. xlii, art. 2 : « Perturbatio hujus regiminis (tyran-

eût-elle engagé sa foi et son obéissance, est déliée de son serment, et elle peut, sans se parjurer, renverser le chef qu'elle avait accepté ; car en ne s'acquittant pas fidèlement de la fonction royale, le prince a lui-même résilié le pacte qui existait entre lui et ses sujets. C'est ainsi que Rome chassa les Tarquins[1]. Mais saint Thomas qui condamne l'abus criminel de la force, même quand il se couvre d'un beau prétexte, saint Thomas ne tombe pas dans la même erreur que Jean de Sarrisbéry ; il ne permet pas, quoi qu'on ait pu dire, le tyrannicide, l'assassinat politique ; il le repousse au contraire avec énergie, au nom de l'Évangile et de la tradition apostolique, en invoquant, comme on l'a fait si souvent, l'admirable exemple des martyrs qui ne s'armaient pas contre leurs persécuteurs et qui souffraient la mort sans la vouloir donner[2]. Les moyens défensifs contre la tyrannie se réduisent, pour saint Thomas, à la déposition régulière

nici) non habet rationem seditionis. .. Magis autem tyrannus seditiosus est qui in populo sibi subjecto discordias et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit. »

1. *De Reg.*, I, c. VI : « Si ad jus multitudinis alicujus pertineat sibi providere de rege, non injuste ab eadem rex institutus potest destrui.... Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiamsi eidem in perpetuo se ante subjecerat : quia hoc ipse meruit, in multitudinis regimine se non fideliter gerens, ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non reservetur. Sic Romani Tarquinium superbum.... a regno ejecerunt. »

2. *De Reg.*, I, 6 : « Et si sit intolerabilis excessus tyrannidis, quibusdam visum fuit ut ad fortium virorum virtutem pertineat tyrannum interimere.... Sed hoc apostolicæ doctrinæ non congruit.... Unde cum multi Romani imperatores fidem persequerentur tyrannice,

du prince, soit par le peuple lui-même, s'il a une part dans le gouvernement, soit par le jugement d'une autorité supérieure qui, dans la pensée de l'écrivain, paraît bien être le saint-siége, quoiqu'il ne l'ait pas nommé. Que si toutes les voies humaines sont fermées, il reste la prière qui est le dernier recours de l'opprimé contre l'oppresseur; recours salutaire et efficace, car depuis lé jour où fut brisé l'orgueil des Pharaons, le bras de Dieu n'est pas tellement raccourci, qu'il ne puisse encore délivrer un peuple courbé sous le joug[1].

Puisque la tyrannie a des effets si désastreux, il faut s'efforcer d'en prévenir l'établissement. Pour cela, saint Thomas indique trois moyens : 1° faire choix d'un bon prince; 2° éloigner de lui les occasions d'abuser de son pouvoir; 3° tempérer son autorité de manière qu'elle ne puisse pas devenir tyrannique[2]. Mais quel sera ce tempérament? Les

magnaque multitudo tum nobilium quam populi esset ad fidem conversa, non resistendo sed mortem patienter et armati sustinentes pro Christo laudantur. » Voy. cependant *Comm. in Sent.*, II, d. 44, q. IV, art. 2 : « Qui ad liberationem patriæ tyrannum occidit, laudatur et præmium accipit. » C'est principalement sur ce passage qu'on s'est fondé pour soutenir que saint Thomas a enseigné le tyrannicide. Cette opinion a été doctement réfutée par Rubeis. D. Thomæ Opp., t. II, Adm. pr., et par Eraniste, *Lettere apologetiche ovvero difesa della doctrina dell'Angelico doctore della Chiesa S. Tommaseo d'Aquino sulla materia del tirannicidio.* In Venezia, 1763, in-8.

1. *Ibid.*, *ibid.* « Nec enim abbreviata manus ejus est, ut populum suum a tyrannis liberare non possit. »

2. *Ibid.*, *ibid.*

plus anciens philosophes avaient compris que la meilleure garantie des nations contre les excès du despotisme, de quelque part qu'il vienne, ou du prince, ou des grands, ou du peuple, c'était l'alliance, dans une juste proportion, de l'élément monarchique avec l'élément aristocratique et l'élément populaire. Qui de nous n'a lu et admiré ce beau passage de la *République*, dans lequel Cicéron, dernier écho de la sagesse antique, déclare que la forme politique à ses yeux la plus parfaite, est la monarchie; mais que parmi les monarchies, il préfère celle qui associe les grands et le peuple au pouvoir du monarque[1]? Ce mode d'organisation n'avait pas été inconnu du peuple juif, et l'Ancien Testament nous montre Moïse, Josué et les juges d'Israël assistés, dans le gouvernement des tribus, de soixante et douze vieillards choisis parmi tout le peuple. Saint Thomas s'est inspiré à son tour de ces féconds exemples. Quelque prédilection qu'il laisse paraître pour la royauté, comme il ne la veut pas absolue, il propose de lui donner pour contre-poids l'intervention régulière de la noblesse et de toute la nation.

1. *Rep.*, I, 45 : « Quod quum ita sit, tribus primis generibus longe præstat, mea sententia, regium; regio autem præstabit id quod erit æquatum et temperatum ex tribus optimis rerumpublicarum modis. Placet enim esse quiddam in republica præstans et regale; esse aliud auctoritate principum partum ac tributum; esse quasdam res servatas judicio voluntatibusque multitudinis. » *Ibid.*, II, 23 : « Statu esse optimo constitutam rempublicam quæ ex tribus generibus illis, regali, et optimati, et populari confusa modice. » Comparez Machiavel, *Discours sur Tite-Live*, liv. I, c. II.

« Deux choses sont nécessaires, dit-il, pour fonder un ordre durable dans les états. La première est l'admission de tous à une part du gouvernement général, afin que tous se trouvent intéressés au maintien de la paix publique devenue leur ouvrage. La seconde est le choix d'une forme politique où les pouvoirs soient heureusement combinés.... La plus heureuse combinaison des pouvoirs serait celle qui placerait à la tête de la cité ou de la nation un prince vertueux, qui rangerait au-dessous de lui un certain nombre de grands chargés de gouverner selon les règles de l'équité, et qui, les prenant eux-mêmes dans toutes les classes, les soumettant à tous les suffrages de la multitude, associerait ainsi la société entière aux soins du gouvernement. Un État rassemblerait dans sa bienfaisante organisation la royauté représentée par un chef unique, l'aristocratie caractérisée par la pluralité des magistrats choisis parmi les meilleurs citoyens, et la démocratie ou la puissance populaire, manifestée par l'élection des magistrats qui se ferait dans les rangs du peuple et par sa voix[1]. »

2. *S.* 1ª 2ªᵉ, quæst. cv, art. 1 : « Circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente duo sunt attendenda. Quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu : per hoc enim conservatur pax populi et omnes talem ordinationem amant et custodiunt.... Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis, vel ordinationis principatuum.... Optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in quo unus præficitur secundum virtutem, qui omnibus præsit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam

Saint Thomas, dans sa préférence naturelle pour cette forme tempérée de gouvernement, prétendait-il l'imposer à tous les peuples? Non sans doute. Suivant lui, elle ne convient qu'aux nations qui se montrent dignes de la liberté par l'usage qu'elles savent faire de leurs droits; elle ne peut s'établir chez les autres. Le saint docteur cite à ce propos un admirable texte de saint Augustin, qu'il s'approprie par cette citation : « Si un peuple est parfaitement tranquille, qu'il soit sérieux et tout dévoué au bien public, on a raison de porter une loi qui lui permette d'élire lui-même les magistrats qui veillent à l'administration de l'État. Mais si ce même peuple se déprave insensiblement, que son suffrage devienne vénal et qu'il confie le pouvoir à des chefs perdus de mœurs et de crimes, il est juste que le pouvoir de disposer des dignités lui soit enlevé et qu'on le remette à quelques hommes de bien[1]. » En résumé, saint Thomas admettait la participation du peuple au gouvernement

ab omnibus eliguntur. Talis vero est omnis politia bene commixta ex regno, in quantum unus præest; et aristocratia, in quantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, id est potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum. » M. Ozanam a donné la traduction de ce morceau à la suite de ses études sur *Dante et la philosophie catholique*, nouv. édit., Paris, 1845, p. 481.

1. Iª 2ªᵉ, q. XCVII, art. 1; August. *De lib. arbitrio*, I, 6 : « Si populus sit bene moderatus, et gravis, communisque utilitatis diligentissimus custos, recte lex fertur, qua tali populo liceat creare sibi magistratus, per quos respublica administretur. Porro si paulatim idem populus depravatus habeat venale suffragium, et regimen flagitiosis sceleratisque committat, recte adimitur populo

par l'exercice du droit de suffrage, mais sous la condition que le peuple fût intègre et éclairé. Il demandait pour chaque pays des institutions appropriées à ses mœurs, et il faisait dépendre la liberté politique d'une nation du degré de sa moralité.

Après avoir consulté le maître le plus illustre de la scolastique sur ces graves questions, si nous voulions nous donner le spectacle des contradictions humaines, il faudrait maintenant écouter une autre voix vénérée dans l'Église et particulièrement chère à la France; il faudrait laisser parler Bossuet. Il nous dirait que « l'autorité royale est absolue ; » — « qu'il faut obéir aux princes comme à la justice même, sans quoi il n'y a point d'ordre ni de fin dans les affaires ; » — « qu'ils sont des Dieux et participent en quelque façon à l'indépendance divine. Il n'y a que Dieu qui puisse juger de leurs jugements et de leurs personnes. — « Le prince peut se redresser lui-même, quand il connaît qu'il a mal fait ; mais contre son autorité il n'y a de remède que dans son autorité. » — « Au prince seul appartient le soin général du peuple : à lui les ouvrages publics ; à lui les places et les armes ; à lui les décrets et les ordonnances ; à lui les marques de distinction ; nulle puissance que dépendante de la sienne ; nulle assemblée que par son autorité[1]. » Bossuet est tellement dominé par le sentiment de la

tali potestas dandi honores, et ad paucorum bonorum redit arbitrium. »

1. *Politique tirée de l'Écriture sainte*, liv. IV, art. 1, passim.

majesté royale, qu'il ne semble pas prévoir les abus possibles du pouvoir monarchique. Il ne partage ni les appréhensions, ni les généreux élans de saint Thomas contre la tyrannie, et, dans sa profonde sécurité, il abaisse devant le souverain toutes les barrières, il efface toutes les garanties. Sans doute il recommande aux rois de se montrer justes envers leurs sujets, et de gouverner selon les lois; mais il ne laisse à la nation d'autre défense que la sagesse du monarque; il écarte son intervention dans le gouvernement, et réunit en une seule main toutes les forces de l'État. Bossuet, en un mot, a donné la théorie de la monarchie absolue dont l'image accomplie fut un jour présente à ses yeux, mais dont les fautes effacèrent bientôt la grandeur et les bienfaits, et qui succomba enfin pour ne plus se relever sous le poids de ses propres excès. Saint Thomas, qui n'avait pas devant lui pour l'éblouir les splendeurs trompeuses de la cour de Louis XIV, avait montré plus de sens politique, lorsqu'il invoquait les maximes des gouvernements réguliers et libres, dans lesquels l'autorité du monarque est tout à la fois confirmée par les suffrages du peuple et tempérée par son intervention dans les affaires publiques; fortes et fécondes maximes dont l'application a été réservée à la maturité des sociétés, mais qui paraissent au philosophe d'autant plus solides qu'il les sait plus anciennes.

III

Mais cette politique généreuse ne s'est-elle jamais démentie, et dans l'organisation de la cité le saint docteur n'a-t-il pas introduit des éléments qui contrediraient ses maximes libérales? Nous voulons parler de l'esclavage.

La doctrine d'Aristote sur l'esclavage est connue : il ne paraît pas soupçonner les objections que la conscience du genre humain élèvera un jour contre l'odieuse possession de l'homme par son semblable ; il la considère comme une chose en soi parfaitement légitime et qui a son fondement dans la nature. Sous le rapport de l'intelligence et de la capacité, il existe, suivant le péripatétisme, des inégalités si profondes entre les individus, que la différence de l'âme au corps et de l'homme à la brute n'est pas plus tranchée. Or, de même que les animaux sont faits pour obéir à l'homme et le corps à l'âme, n'est-il pas conforme à la justice que les plus intelligents dominent ceux chez qui l'emploi des forces corporelles est le seul ou le meilleur parti à tirer de leur être[1] ? L'humanité se trouve ainsi partagée naturellement en maîtres et en esclaves.

1. Aristote, *Polit.*, I, 2 : Ὅσοι μὲν οὖν τοσοῦτον διεστᾶσιν, ὅσον ψυχὴ σώματος καὶ ἄνθρωπος θηρίου, διάκεινται δὲ τοῦτον τὸν τρόπον, ὅσων ἐστὶν ἔργον ἡ τοῦ σώματος χρῆσις, παὶ τοῦτ' ἔστι ἀπ' αὐτῶν βέλτιστον, οὗτοι μέν εἶσι φύσει δοῦλοι.

Dans son Commentaire sur les livres de la *Politique*, saint Thomas expose avec impartialité la doctrine d'Aristote, sans y mêler aucune réflexion qui témoigne que son cœur de chrétien proteste contre les sophismes du philosophe grec. Dans la *Somme de théologie* et dans ses autres ouvrages, il garde la même réserve, et s'il n'entreprend nulle part la justification de l'esclavage, évidemment il ne le condamne pas devant sa conscience et devant Dieu d'une manière absolue ; l'institution ne lui inspire pas ces haines profondes, vigoureuses qu'elle a excitées depuis et que de nos jours beaucoup de personnes s'étonneront de ne pas trouver chez un docteur et chez un saint, contre une coutume qui leur paraît un renversement de l'ordre.

Au XIII[e] siècle, la chrétienté ne comptait pas un seul État dont la constitution sociale n'admît en fait et en droit la distinction de l'homme libre et du serf. L'Église améliorait insensiblement la condition du servage, sans toutefois l'interdire. Ne le trouvait-elle pas consacré dans l'Ancien Testament par la loi de Moïse et par l'exemple des patriarches? Jésus-Christ et les apôtres avaient-ils imposé aux maîtres le devoir strict d'affranchir leurs esclaves, ou avaient-ils enseigné aux esclaves à briser leurs chaînes ? Saint Paul se contente de recommander aux uns la patience, aux autres la douceur, à tous la charité. Il n'est pas surprenant que saint Thomas, fidèle à la tradition ecclésiastique, n'ait pas attaqué de front ce qu'elle tolérait,

et même, que là comme ailleurs, il ait cherché dans Aristote des arguments à l'appui de ses opinions. Mais il ne faut pas se méprendre sur la portée de ses concessions à la coutume politique ou de ses emprunts au péripatétisme, ni le ranger parmi les théoriciens de l'esclavage.

La langue latine n'a qu'un seul mot, celui de *servus* pour exprimer trois idées bien différentes : 1° L'esclavage proprement dit ou la servitude personnelle, la possession de l'homme par l'homme ; 2° le servage des paysans et habitants de la campagne attachés à la glèbe, qui marque une dépendance déjà moins étroite ; 3° la domesticité. C'est moins à l'esclavage qu'au servage et à la domesticité que s'appliquent les passages dans lesquels saint Thomas parle des devoirs des *servi*. Il emploie souvent les mêmes expressions que les anciens ; mais il pense à d'autres objets et autrement. Ses textes les plus forts sur la condition servile concernent un état qui n'est pas la servitude antique, mais qui s'en était dégagé peu à peu sous l'influence du christianisme, et qui dans la suite des siècles devait subir de nouvelles transformations.

Allons au fond de la pensée du saint docteur. Il ne reconnaît pas entre les hommes ces différences originelles qui, selon Aristote, prédestineraient les uns au joug et les autres à la domination. Quelques inégalités apparentes que la fortune et le rang établissent entre eux pendant cette vie, ils participent tous à la même nature ; ils ont été créés tous égaux en liberté,

pares libertate, et lorsque les avantages extérieurs ont disparu, ce fonds d'immuable égalité subsiste[1]. Quelle est donc la cause première de l'esclavage ? C'est le péché. Dans l'état d'innocence, tous les hommes auraient vécu indépendants les uns des autres ; nul n'aurait échangé sa liberté native contre la servitude. Mais le mal une fois introduit dans le monde par la faute de notre premier père, les rapports sociaux ont été troublés, et une partie du genre humain, réduite à l'état de servilité, est devenue l'instrument des volontés d'autrui[2]. Cependant puisque nous tempérons par des remèdes la souffrance et la maladie qui sont, comme l'esclavage, les fruits douloureux du péché originel, ne devons-nous pas faire nos efforts pour remédier aussi à l'esclavage, pour le circonscrire et le modérer ? De là plusieurs restrictions importantes que saint Thomas apporte au principe de la subordination de l'esclave vis-à-vis de son maître.

Et d'abord cette dépendance n'atteint pas tout

1. 2ª 2ªᵉ, q. CIV, art. 5 : « Omnes homines natura sunt pares. » II dist. 44, q. 1, art. 3 : « Natura omnes homines æquales in libertate fecit. » *Comm. in Job*, c. III, lect. 2 : « Parvitas et magnitudo est in hac vita secundum inæqualitatem prosperitatis terrenæ, qua sublata, remanent secundum naturam pares. »

2. II dist. 44, q. I, art. 3 : « Creatura rationalis, quantum est de se, non ordinatur ad finem ut ad aliam, ut homo ad hominem : sed si hoc fiat, non erit nisi in quantum homo propter peccatum irrationalibus creaturis comparatur.... Et ideo talis prælatio hominis ad hominem ante peccatum non fuisset. » I, q. XCVI, art. 4 : « Aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur, ad propriam utilitatem sui scilicet dominantis, refert.... In statu innocentiæ non fuisset tale dominium hominis ad hominem. »

l'être de l'homme, mais seulement son corps. L'âme se soustrait au joug, et même dans la servitude, elle demeure maîtresse de soi. Elle conserve des droits inaliénables dont le premier de tous est d'accomplir la loi de Dieu[1]. Le maître n'a de pouvoir sur le serf que pour ce qui concerne les œuvres serviles, hors desquelles il rentre dans sa liberté sous le regard du créateur qui l'instruit directement de ses volontés par la loi naturelle et par la loi écrite[2].

De plus, bien que le serf appartienne, quant au corps, à son maître, le droit de possession de celui-ci ne va pas jusqu'à disposer du serf comme de sa chose. S'il le tue, il se rend coupable d'homicide; s'il le mutile, le serf mutilé a droit à une réparation arbitrée par un homme de bien, et dans ce cas, on sait que la réparation ordonnée par les lois était la liberté[3]. Il ne peut le contraindre ni au mariage ni au célibat; ma-

1. *Comm. in Epist. ad Titum*, c. III, lect. 2 : « Servitus.... quantum ad corpus. » Cf. 2ª 2ᵃᵉ, q. CIV, art. 5. Saint Thomas cite ce beau passage de Sénèque, *De Benef.*, c. XX : « Errat si quis existimat servitutem in totum hominem descendere; pars enim melior excepta est; corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem est sui juris. »

2. 2ª 2ᵃᵉ, q. CIV : « Tenetur homo homini obedire in his quæ exterius per corpus sunt agenda,... servus domino in his quæ pertinent ad servilia opera exequenda.... Subditi non subjiciuntur suis superioribus quantum ad omnia, sed quantum ad aliqua determinate; et quantum ad illa, medii sunt inter Deum et subditos; quantum ad alia vero, immediate subduntur Deo a quo instruuntur per legem naturalem, vel scriptam. »

3. 2ª 2ᵃᵉ, q. LXV, art. 1; q. LXII, art. 2.

rié, il ne peut pas le séparer de sa femme[1]. Enfin un esclave au service d'un Juif reçoit-il le baptême, qu'il ait ou non été acheté par son maître, il est affranchi de droit[2].

Ainsi, en théorie et en pratique, l'Ange de l'école adoucit la rigueur de la doctrine péripatéticienne, dont il est aussi éloigné, en paraissant la suivre, que le servage du XIII[e] siècle était éloigné de l'esclavage antique[3]. Les tempéraments apportés à l'oppression et au privilége ne sont, je le sais, ni la liberté ni l'égalité civiles. Mais qui songeait alors à revendiquer

1. 2[a] 2[ae], q. CIV, art. 5 : « Non tenentur servi dominis.... obedire de matrimonio contrahendo vel virginitate servanda aut aliquo alio hujusmodi. » S. III[a]. q. LII, art. 2 : « Dominus cogendus est ne servum vendat taliter quod faciat onera matrimonii graviora, verbi gratia in extraneas regiones quo uxor sua non poterit eum sequi. »

2. 2[a] 2[ae], q. X, art. 10.

3. Les opinions de saint Thomas sur l'esclavage ont été exposées d'une manière moins favorable que nous ne l'avons fait ici, par M. Delécluse (*Grégoire VII, saint François d'Assises et saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1844, t. II, p. 241 et suiv.), et par M. Feugueray (l.l., p. 60 et suiv.) qui blâme le saint docteur de suivre Aristote plutôt que saint Paul et de pousser le respect de l'antiquité jusqu'à l'oubli de la liberté et de l'égalité chrétiennes. Les textes que nous avons cités nous paraissent répondre à ce reproche. Assurément saint Thomas n'a pas écrit une déclaration des droits de l'homme; mais il n'a considéré l'esclavage ni comme le résultat d'une infériorité de race, ni comme un expédient politique et un moyen de gouvernement; il l'a relégué parmi les plaies les plus douloureuses que la prévarication d'Adam ait attirées sur l'humanité. Comment méconnaître que cette doctrine, selon la remarque de Balmès (*Le protestantisme comparé au catholicisme*, t. I, c. XIX), donnait à l'esclave un motif de résignation, un frein à l'arbitraire des maîtres et une excitation puissante à la compassion des hommes libres?

l'une ou l'autre dans sa plénitude? Obscurcis par les passions et les intérêts plus encore que par les préjugés, la démonstration de ces droits impérissables fut l'œuvre lente et successive de la civilisation chrétienne et de la philosophie.

IV

Mais l'analyse des éléments sociaux et l'organisation des pouvoirs publics sont des points que, malgré leur importance, saint Thomas n'a traités que d'une manière indirecte et pour ainsi dire épisodique. Lorsqu'il touche à la politique, il se montre sobre de discussions et de théories, et son principal soin est de tracer aux souverains le code détaillé de leurs devoirs. Tel devait être, dans la pensée du saint docteur, l'objet du traité du *Gouvernement des princes* dont malheureusement les deux derniers livres, comme nous l'avons dit plus haut, sont d'une authenticité très-équivoque.

Le trait le plus général de cette partie de la doctrine de saint Thomas est la prédominance de l'élément moral et religieux sur l'élément politique.

Les philosophes de l'antiquité avaient écrit d'admirables pages pour la défense du droit et de la justice, considérés comme le fondement des sociétés. Mais ni les sublimes aspirations de Platon, ni les maximes généreuses, encore que moins élevées, d'Aristote, n'égalent les austères enseignements du disciple

d'Albert le Grand et de saint Dominique. L'Ange de l'école subordonne ou plutôt il réduit le gouvernement des hommes au seul art de guider leur conscience et de les conduire par le chemin de la vertu vers la béatitude. Que doit rechercher le prince digne du nom de roi? Est-ce la richesse, la puissance, la renommée? Non. Tous ces avantages terrestres et passagers sont au-dessous de lui. La gloire elle-même ne vaut pas les sacrifices qu'elle coûte, surtout si elle est achetée au prix du sang et de la fortune des peuples. Les seuls biens dignes du cœur d'un roi, ce sont les biens éternels; c'est là que doit tendre la visée de ses efforts et de ses espérances[1]. Et tandis que détaché de la terre, il cherchera sa récompense en Dieu, quelle conduite tiendra-t-il à l'égard de ses sujets? Il devra s'efforcer de leur inspirer aussi l'amour de la vertu, afin qu'ils méritent la félicité dernière[2].

Lorsque saint Thomas assignait ce but sublime aux efforts des souverains, la chrétienté était encore dans la douleur de la perte récente d'un puissant monarque qui avait porté sur le trône l'image de toutes les vertus, et qui, sur son lit de mort, adressait au prince appelé à lui succéder, ces mémorables instructions :

« Biau fils, la première chose que je t'enseigne, c'est que tu mettes ton cœur à aimer Dieu.... Écoute

1. *De Reg.*, I, c. VII, VIII et sq.
2. *Ibid.*. c. XIV.

volontiers la parole de Dieu et la retiens en ton cœur, et recherche volontiers prières et pardons... Que nul ne soit si hardi devant toi que de dire parole qui attire et émeuve au péché.... Ne souffre pas non plus que vilainie sur Dieu soit dite devant toi.... Travaille à ce que tous vilains péchés soient ôtés de la terre.... Biau cher fils, je te donne toutes les bénédictions qu'un bon père peut donner à son fils, et que la benoîte Trinité et tous les saints te gardent et défendent de tous maux, et que Dieu te donne la grâce de faire toujours sa volonté pour qu'il soit honoré par toi, et que toi et nous puissions, après cette vie mortelle, être ensemble avec lui et le louer sans fin [1]. »

Il y aurait un rapprochement curieux à établir entre les dernières paroles de saint Louis à son fils, et les enseignements du docteur Angélique apprenant aux princes à diriger leurs pensées vers le ciel. Chez le monarque et chez le théologien, on aperçoit le même détachement des choses de la terre, le même sentiment des choses de l'éternité, le même élan et la même ferveur de vertu chrétienne.

Mais quel n'est pas l'empire des habitudes et des situations sur le cœur de l'homme, et que de nuances, souvent bien tranchées, la pratique de la vie ne dessine-t-elle pas entre les cœurs les plus étroitement unis par la charité et par la foi ! Saint Louis et saint

1. Joinville, *Histoire de saint Louis*, dans la *Nouvelle Collection des mémoires pour servir à l'Hist. de France*, par MM. Michaud et Poujoulat, t. I, p. 324 et suiv.

Thomas assignent tous deux aux gouvernements le même but moral et religieux ; mais l'un sur le trône, et l'autre du fond de son cloître, ne tirent pas de leurs principes communs les mêmes conséquences. Saint Louis, même dans l'effusion de sa piété, se souvient qu'il est roi, et malgré son dévouement à l'Église et son respect filial envers le saint-siége, il n'adhère pas à l'excommunication de l'empereur Frédéric II, lancée par Grégoire IX ; il refuse le trône impérial offert à un fils de France, Robert d'Artois ; enfin, à la veille de se croiser, il publie la *Pragmatique*, pour la défense des droits de sa couronne et des intérêts de son peuple contre les empiétements temporels du pouvoir ecclésiastique. Ces actes célèbres du vénéré monarque ne s'accordent pas facilement avec les maximes de l'Ange de l'école sur l'autorité des papes. Saint Thomas enseigne que les fins éternelles de l'individu et de la société étant supérieures à leurs fins terrestres, la chaire pontificale, source unique des grâces divines, surpasse de même tous les trônes de la terre. Sous la loi ancienne dont les promesses ne s'étendaient pas au delà des biens matériels que le prince a pour mission de protéger, le sacerdoce était soumis au magistrat politique. Mais l'Évangile appelle tous les hommes à des destinées plus hautes ; il les convie à la possession de Dieu, qu'ils ne peuvent obtenir sans le secours surnaturel de la grâce. Dès lors la société n'existant que par les individus et pour les individus, doit être organisée conformément à cette fin suprême.

Qui instruira les nations? Qui leur ouvrira les voies de la béatitude? Qui dirigera les rois eux-mêmes, si ce n'est le prêtre, dépositaire de la parole de Dieu, gardien des vérités qui sont le salut des âmes? Les antiques rapports du sacerdoce et de l'empire sont renversés. Sans doute le droit divin dérivant de la grâce ne détruit pas le droit humain qui vient de la nature[1]. L'Église n'absorbe pas l'État, mais l'État est subordonné à l'Église : les princes temporels relèvent tous du pontife romain, vicaire de saint Pierre, représentant de Jésus-Christ. Tous lui doivent obéissance, comme à Jésus-Christ même[2].

C'est ainsi qu'au sommet des théories sociales de saint Thomas, apparaît le dogme de la suprématie du sacerdoce et de la sujétion de l'autorité civile; dogme caractéristique où la piété du moyen âge se retrouve tout entière, et qui empreint du génie particulier de cette époque un système composé d'éléments beaucoup plus anciens dont le péripatétisme avait fourni le plus grand nombre. La politique de l'Ange de l'école procède ainsi de deux influences : l'une antique,

1. 2ª 2ªᵉ, q. x, art. 10 : « Jus divinum quod est ex gratia, non tollit jus humanum quod est ex naturali ratione. »

2. *De Reg.*, I, c. xiv : « Hujus ergo regni (divini) ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus, sed sacerdotibus est commissum, et præcipue summo Sacerdoti successori Petri, Christi vicario, Romano Pontifici : cui omnes reges populi Christiani oportet esse subditos, sicut ipsi Domino Jesu Christo. » *Ibid.* : « In nova lege est sacerdotium altius, per quod homines traducuntur ad bona cœlestia : unde in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subditi.... »

l'autre moderne, qui se partageaient, sans se combattre, l'âme du saint docteur, et dont nous avons retrouvé la trace dans toutes les branches de sa philosophie. Les maximes qu'il professait étaient admises autour de lui, à des degrés divers, par les écrivains les plus autorisés. Et toutefois, malgré les hommages dont l'Église était environnée, les progrès de la puissance royale et les hésitations de quelques maîtres, présageaient le jour prochain où la suprématie temporelle des papes serait méconnue dans l'ordre des faits par des princes qui n'auraient pas la piété ni la modération de saint Louis, tandis qu'elle serait contestée au point de vue du droit, par des théologiens sortis, comme le franciscain Guillaume Occam, des communautés religieuses qui paraissaient vouées le plus absolument à la défense de la papauté !

V

Saint Thomas, comme nous l'avons remarqué, n'aime pas à se tenir sur les hauteurs de la théorie ; pour peu que son sujet le permette, il descend aux plus minutieux détails de la vie positive. Cependant la partie vraiment pratique de ses ouvrages est peu étendue ; prévenu par la mort, il n'a pas eu le temps de mettre au jour toutes ses pensées. Ainsi l'éducation est une matière qu'il n'a traitée nulle part, malgré l'exemple que lui avait donné Aristote. On ne s'étonnera donc pas de nous voir omettre plusieurs

questions importantes, dont la science politique s'occupe. Nous avons dû nous borner à trois ou quatre points, sur lesquels nous avions relevé, chez le saint docteur, quelques aperçus précis et fermes : l'établissement des impôts, la vente des charges publiques, l'influence du climat et le commerce.

La duchesse de Brabant demande à saint Thomas, s'il est permis aux princes de lever des contributions sur leurs peuples? Au siècle actuel et sous le régime des forts budgets, la question peut sembler singulière; mais, pour la bien comprendre, il faut se rappeler qu'au moyen âge, dans la plupart des États de l'Europe, la royauté possédait de vastes domaines dont les revenus territoriaux, accrus de toutes les redevances féodales, constituaient un ensemble de ressources à peu près suffisantes pour les besoins ordinaires[1]. Dès lors un prince scrupuleux pouvait hésiter à établir des impôts qui ne servaient sa puissance qu'au détriment de la propriété de ses sujets. Le côté économique de la question touchait peu saint Thomas; mais il se préoccupait beaucoup de l'élément moral. En règle générale, il veut que les souverains se contentent de leur fortune domaniale; en aucun cas, il ne leur permet de lever des contributions pour s'enrichir, ou bien pour satisfaire des fantaisies coupables et un goût effréné de dépense. Ils doivent se rappeler qu'ils sont rois pour leurs peuples et non

1. Voy. *Histoire de l'administration en France*, par M. Dareste de La Chavane, Paris, 1848, in-8, t. II, p. 1 et suiv.

pas pour eux-mêmes, et que toute leur administration doit être dirigée en vue du bien public. Cependant, il peut survenir des éventualités pour lesquelles les revenus ordinaires de l'État se trouvent insuffisants, par exemple une guerre à soutenir et des travaux d'utilité générale à entreprendre ; dans ce cas, le prince peut équitablement réclamer de sa nation les sacrifices nécessaires pour le salut commun ; mais l'impôt ne doit excéder ni les besoins publics, ni les facultés des citoyens, ni le taux fixé par la loi[1].

La duchesse de Brabant adresse une autre consultation à saint Thomas sur la vente des fonctions publiques : Est-il permis aux princes de se créer des ressources financières en vendant à prix d'or les charges de l'État? Tant qu'il s'agit des fonctions de l'ordre temporel, répond saint Thomas, rien n'empêche le prince d'en disposer sous cette forme, pourvu que la vente n'ait pas lieu à un prix trop

1. *De Reg. Judæorum*, Opp., edit. Rubeis, t. XIX, p. 622 : « Principes terrarum sunt a Deo instituti non quidem ut propria lucra quærant, sed ut communem populi utilitatem procurent..... Constituti sunt reditus terrarum principibus, ut ex illis viventes a spoliatione subditorum abstineant.... Contingit tamen aliquando quod principes non habent sufficientes reditus ad custodiam terræ et ad alia quæ imminent rationabiliter principibus expetenda : et in tali casu justum est ut subdite exhibeant unde possit communis eorum utilitas procurari..., etc. » Cf. *In Epist. ad Rom.*, c. XIII, lect. 1 : « Dupliciter peccare possunt principes accipiendo tributa. Primo quidem si utilitatem populi non procurent, sed solum ad diripiendum eorum bona intendant.... Alio modo ex eo quod violenter diripiunt supra statutam legem, quæ est quasi quoddam pactum inter regem et populum, et supra populi facultatem. »

élevé, dans lequel l'acquéreur ne pourrait pas rentrer sans commettre d'exaction; mais il vaut mieux, dans l'intérêt du pays, ne pas recourir à de pareils expédients; car si les emplois sont une fois mis à l'encan, ils tomberont bientôt en des mains incapables ou indignes, assez riches pour les acheter, tandis que le mérite pauvre se verra écarté[1].

Sans étudier à fond l'influence des climats, Aristote avait remarqué que les peuples qui habitent les pays froids sont généralement courageux, mais dénués d'intelligence, et que s'ils savent conserver leur liberté, ils n'ont jamais pu conquérir leurs voisins. Il ajoutait que dans les pays chauds au contraire, les habitants montrent de la sagacité et de l'aptitude pour les arts, mais qu'ils manquent de cœur et subissent facilement le joug de l'esclavage. L'union du courage et de l'intelligence est le fruit des climats tempérés, comme la Grèce, dont les peuples savent à la fois garder leur indépendance et agrandir leur territoire par la conquête. Saint Thomas emprunte mot pour mot cette théorie au Stagirite, et il tire de là des règles pour le choix de l'emplacement que devra préférer le prince qui se propose de fonder un nouvel État ou une colonie. Toutefois, il ne s'exagère pas l'influence du climat jusqu'à la considérer comme

1. *De Reg. Judæor.*, p. 621 : « Non video quare hujusmodi officia non liceat vobis vendere dummodo.... non tanto pretio vendantur officia, quod recuperari non possit sine gravamine vestrorum subditorum. Sed tamen talis venditio expediens non videtur..., etc. »

décisive; il sait que les efforts de la liberté humaine peuvent vaincre les rigueurs du sol le plus ingrat, tout comme ses défaillances et sa mollesse peuvent laisser se perdre tous les avantages de la nature la plus riante et la plus favorable. Il cite comme exemple les nations grecque et romaine qui habitaient une contrée admirablement propre à développer l'intelligence et le cœur, mais qui s'étant laissé corrompre par la volupté, virent peu à peu leur vigueur morale et physique disparaître, et l'empire du monde échapper de leurs mains débiles[1]. Ces observations, que saint Thomas jette en courant, ne sont pas assez développées pour acquérir l'importance d'un système; mais l'historien les recueille précieusement comme un des anneaux de la chaîne qui rattache les doctrines modernes sur l'influence des climats à la tra-

1. *Exposit. in Polit.*, lib. VII, lect. 5, p. 122 R° : « Intellectus et voluntas non necessitantur in operationibus suis a virtute cœlesti per se. Unde potest contingere quod, quamvis aliqua ex virtute cœlesti vel naturali dispositione non inclinentur ad gubernandum, nec ad operationes intellectus vel virtutis, si tamen per electionem intendant studio sapientiæ et exercitio virtutum, continget eos esse intellectivos et bene gubernantes, et e contrario si bene nati ad ista, dent se otio et exercitio in malis operationibus, efficientur insipientes et male gubernantes, et servi aliorum fient. Et hoc forte fuit una causa destructionis regni Romanorum et Græcorum; tenentes enim monarchiam, viventes in tranquillitate, dederunt se otio et voluptatibus carnalibus et avaritiæ, nolentes vacare sapientiæ, et ideo facti sunt minus intelligentes et minus exercitati in actionibus civilibus et bellicis, non potuerunt gubernare nec principari bene aliis, et ideo rebellaverunt subjecti, ipsis nescientibus et impotentibus obviare. » Cf. Aristote, *Polit.* IV, 6, trad. de M. Barth. Saint-Hilaire; *De Regim. Principum*, II, c. I et II.

dition du moyen âge, et par le moyen âge à l'antiquité.

C'est par le même motif et dans la même mesure que l'opinion de saint Thomas sur le commerce est digne d'être conservée. Nous avons vu que l'Ange de l'école ne montrait qu'une médiocre estime pour la profession du négoce, et que s'il excusait ceux qui l'exercent, sa tolérance, pour ainsi dire forcée, était plus voisine encore du blâme que de l'encouragement. Avec de pareilles dispositions, saint Thomas ne pouvait donner aux princes le conseil d'encourager les progrès du commerce, et surtout du commerce extérieur. Aux États qui ne subsistent que par des échanges avec les pays lointains, il préfère ceux qui se suffisent, autant que possible, avec leurs ressources propres. Il fait observer que les premiers se trouvent dans la dépendance de leurs voisins, et qu'une guerre venant à éclater, ils sont exposés à manquer de tout. Il signale avec force les autres inconvénients du commerce, non pas seulement l'altération du caractère national insensiblement modifié par le contact des étrangers, mais l'atteinte profonde que l'amour du gain porte au patriotisme, à la bonne foi et aux mœurs, mais la décadence des vertus guerrières énervées par le luxe, mais l'aliment offert à l'esprit de sédition par la rivalité et le conflit des intérêts. Cependant, comme il n'existe sur la terre aucun pays qui réunisse tous les genres de production, saint Thomas avoue la nécessité du commerce

extérieur, et il se borne à établir qu'un État bien ordonné doit le favoriser modérément, *oportet quod perfecta civitas moderate mercatoribus utatur*[1]. Cette conclusion est très-loin de justifier la plainte véhémente de Montesquieu[2] : « Nous devons aux spéculations des scolastiques tous les malheurs qui ont accompagné la destruction du commerce. » L'histoire des républiques italiennes montre que le commerce ne fut pas détruit au moyen âge, comme l'illustre écrivain se plaît à le dire, et s'il a eu à souffrir de la rigueur des temps, l'opinion si tempérée du docteur Angélique ne peut certainement pas figurer parmi les causes qui ont contribué à ralentir sa marche.

1. *De Reg.*, II, c. III : « Melius est quod civitati victualium copia suppetat ex propriis agris, quam quod civitas sit totaliter negotiationi exposita. Nec tamen negotiatores omnino a civitate oportet excludi..., etc. »

2. *Esprit des Lois*, liv. XXI, c. XX.

CHAPITRE VII.

SOURCES DE LA DOCTRINE DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

Après avoir suivi la pensée de saint Thomas dans toutes les directions ouvertes au génie philosophique, théodicée, psychologie, morale, politique, nous pouvons maintenant mieux reconnaître les guides qu'il s'était choisis, et les sources dans lesquelles il a puisé sa doctrine.

La philosophie de saint Thomas est par-dessus tout une philosophie chrétienne, j'entends une philosophie qui n'admet rien de contraire au christianisme, qui très-loin de là se propose pour but avoué la défense et la démonstration du christianisme; enfin qui est pénétrée en tout sens et pour ainsi dire imprégnée des croyances et des sentiments que l'Évangile a fait prévaloir dans la société régénérée et sanctifiée par la vertu de la Croix.

Le livre par excellence auquel saint Thomas demande des inspirations, qui est l'aliment quotidien, la règle toujours présente de son génie, c'est donc la sainte Écriture. Sa plume savante et pieuse a commenté le livre de Job et celui des Psaumes, le Cantique

des cantiques, les prophètes Isaïe et Jérémie, les quatre Évangélistes, plusieurs des épîtres de saint Paul. A toutes les pages de ses écrits, on rencontre des citations de la Bible qui lui fournit tantôt des preuves, tantôt des objections, et qu'il s'applique partout à mettre d'accord avec les opinions qu'il soutient. Devant ces témoignages, comment méconnaître dans la sainte Écriture, l'une des sources principales non-seulement de sa théologie, mais de sa philosophie ? Saint Thomas n'apportait pas, j'en conviens, dans l'étude de la Bible, la même érudition, la même méthode, ni surtout les mêmes sentiments que quelques interprètes modernes. Il était complétement étranger aux procédés de l'exégèse périlleuse qui a pris de nos jours, en Allemagne, de si vastes développements; mais de quelque manière qu'on les entende et qu'on les applique, ces procédés utiles peut-être pour éclairer le côté historique de la composition, n'entrent pas dans toutes les profondeurs du texte sacré. Il y a une science des saintes Écritures qui consiste à méditer les divines leçons qu'elles renferment, et à en tirer des lumières pour l'entendement et des règles pour la volonté. Cette science qui n'a rien de commun avec la pure philologie, est la seule que l'antiquité chrétienne ait cultivée et que saint Thomas possédât : elle constitue le fonds de sa théologie; elle figure aussi parmi les éléments de sa métaphysique et de sa morale.

Après la Bible, parmi les modèles dont le saint

docteur s'est nourri, nous trouvons en première ligne les écrivains ecclésiastiques et surtout les Pères de l'Église. Voulons-nous juger à quel point leurs ouvrages lui étaient familiers? Il n'est pas nécessaire d'en relever péniblement les citations éparses dans la *Somme de théologie* et dans la *Somme contre les Gentils*, il suffit d'ouvrir la *Chaîne d'or*, ce commentaire sur les Évangiles, tout entier composé d'extraits qui sont reliés par des transitions, de manière à former un discours suivi. Rubeis[1] et la plupart des éditeurs venus avant lui, ont donné une liste de cinquante-six écrivains grecs, et de vingt-deux écrivains latins, qui ont été mis à contribution. On trouve parmi eux les noms les plus grands de l'Église chrétienne : saint Ambroise, saint Augustin, saint Jérôme, saint Grégoire de Nazianze, saint Basile, saint Jean Damascène, saint Jean Chrysostome, saint Cyprien, saint Hilaire, saint Athanase, saint Grégoire de Nysse, Eusèbe de Césarée, et en arrivant à une époque plus rapprochée de nous : Isidore de Séville, Bède, Alcuin, Raban Maur. Une partie des citations peut avoir été empruntée à d'anciens recueils et à des gloses aujourd'hui perdues; mais la plupart sont de première main. Les ouvrages des Pères latins s'étaient toujours conservés, et quelques-uns des Pères grecs avaient été traduits dès les premiers siècles de la scolastique. Au reste, quand il n'existait pas de

1. D. Thomæ, Opp., t. IV, Adm. præv., p. 16.

version d'un auteur, saint Thomas, de son propre aveu [1] s'adressait à un interprète qui le lui expliquait. C'est le même expédient dont il s'était servi sur une plus grande échelle, pour approfondir la connaissance d'Aristote dont il ne pouvait pas lire le texte grec. Il est aisé de concevoir qu'il ait pu ainsi acquérir une érudition ecclésiastique qui, de son temps, passait pour prodigieuse, et qui, dans tous les siècles, aurait paru très-remarquable.

Mais chez saint Thomas, l'élément chrétien se trouve mêlé à d'autres influences que, malgré sa prépondérance manifeste, il n'étouffe pas, et que le philosophe consulte à tout instant pour la construction du monument élevé par sa piété en l'honneur de la religion. Nous voulons parler de l'antiquité grecque et latine et des écrivains juifs et arabes.

Parmi les écrivains de l'antiquité, Aristote est, de l'aveu unanime des historiens, celui qui a été le plus familier à saint Thomas. Nous avons vu qu'il avait commenté, d'après les nouvelles traductions latines entreprises par ses soins, la *Métaphysique*, la *Morale*, la *Politique*, et même quelques traités de philosophie naturelle.

De Platon il ne paraît avoir connu que le *Timée*, traduit et expliqué par Chalcidius. L'unique citation

1. *In Catenam sup. Marci evangelio Epist. dedicat.*, Opp., t. IV, p. 499 : « Quasdam expositiones Doctorum Græcorum in latinum feci transferri. »

qu'il fait du *Ménon* est empruntée bien certainement, soit aux *Analytiques* d'Aristote, soit aux *Tusculanes* de Cicéron, où on la retrouve [1]. Un historien d'un grand poids, M. Ritter, conjecture qu'il possédait la *République* et les *Lois;* mais cette supposition est contredite par le témoignage du saint docteur qui déclare expressément, dans un passage de ses Commentaires, que le sentiment de Platon sur les causes de la corruption des gouvernements n'est pas bien connu, parce que les ouvrages où il l'expose ne sont pas parvenus aux Latins [2]. Les disciples immédiats de saint Thomas ne savaient même pas, comme on peut s'en convaincre en se reportant au quatrième livre du traité du *Gouvernement des princes,* si Platon avait enseigné la communauté des biens et des femmes, ou si cette opinion ne lui était pas prêtée injustement par Aristote [3]. Une pareille hésitation sur un point de fait aisé à vérifier est d'autant plus remarquable qu'on la retrouve chez François de Mayronis, qui vivait un demi-siècle plus tard [4].

1. I *S.*, q. LXXXIV, art. 3; *Pr. Anal.*, II, c. XXI, 7; *Tuscul.*, I, 24.

2. *In octo Politicorum libros Expositio*, Opp., Romæ, 1570, t. IV, p. 101, col. A : « Circa primum est intelligendum quod opinio Platonis de corruptione rerumpublicarum non est bene cognita a nobis, tum quia non venit ad nos per libros ejusdem, nec expositorum ejus; tum quia dicta Aristotelis hic de ea obscura sunt valde propter brevitatem ipsorum. »

3. *De Regimine Principum*, liv. IV, c. IV.

4. *In primum Sententiarum Lib.*, Venetiis, 1520, in-fol., dist. 47,

L'absence des ouvrages de Platon n'était pas sans doute rachetée par quelques fragments de Thémistius et de Théophraste, alors répandus dans les écoles; mais saint Thomas avait à sa disposition la *Théologie* de Proclus, qui est citée dans son commentaire sur le livre des *Causes* [1], et le traité de la *Nature de l'homme*, de Némésius, qu'un archevêque de Salerne, Alfano, avait traduit du grec, dès la fin du XIe siècle[2].

Nous ne parlons pas des écrivains de Rome qui, bien que très-répandus au moyen âge, ont, toute proportion gardée, exercé sur la philosophie une influence beaucoup moindre que ceux de la Grèce. Saint Thomas possédait et cite fréquemment Cicéron, Sénèque, Virgile, les *Pandectes*, etc.

Pour les Arabes et les Juifs, ce serait un travail difficile, et, dans les conditions actuelles de la science historique, encore très-hasardé, que de dresser la liste exacte des ouvrages que l'Ange de l'école a eus sous les yeux. On peut désigner cependant avec certitude le traité célèbre des *Causes*, puisqu'il l'a commenté, la *Métaphysique* d'Avicenne qu'il cite habituellement, plusieurs commentaires d'Averroès,

q. III, f° 134 R°: « Imponit (Aristoteles) sibi (Platoni) quod opinio Platonis fuit quod melius esset quod omnia essent communia, et arguit contra eumdem de moribus. Et tamen certum est quod, licet Plato illam opinionem teneret, quantum tamen ad uxores non tenuit, sed solum de aliis. »

1. Voy. plus haut, sect. II, c. II.

2. *Recherches sur l'âge et l'orig. des trad. d'Aristote*, p. 72. Cf. Ravaisson, *Rapports sur les bibliothèques de l'ouest de la France*, p. 185.

quelques fragments d'Algazel, et le livre de la *Source de la vie* du Juif Avicebron.

Voilà les matériaux nombreux, abondants, très-précieux, encore que très-confus, que l'érudition philosophique du XIIIe. siècle offrait au génie sobre, discret et méthodique de saint Thomas. Quel parti crut-il pouvoir tirer de ces richesses? Quels emprunts a-t-il faits aux différentes sources qui lui étaient ouvertes? Si nous voulons donner une réponse un peu précise à cette question, il est nécessaire que nous parcourions les différentes branches de la philosophie de l'Ange de l'école, afin de nous rendre compte de l'influence particulière qui sur chaque point a été décisive pour lui.

Comme tout grand système de théodicée, la doctrine religieuse de saint Thomas embrasse, comme on l'a vu, trois principaux objets : la démonstration de l'existence de Dieu, la définition des attributs divins, l'explication des rapports de Dieu et du monde.

Pour démontrer l'existence de Dieu, deux voies se présentaient au docteur Angélique : 1° celle qu'Aristote a suivie, et qui part du fait du mouvement, d'où l'esprit s'élève, en vertu de la notion de causalité, à un premier moteur immobile; 2° celle entrevue par saint Augustin, et décrite par saint Anselme, qui consiste à prouver Dieu *à priori*, par son idée. Saint Thomas rejette ouvertement la seconde, et se prononce pour la première. Sa démonstration est toute péripa-

téticienne, dans la forme comme dans le fond. Les éléments nouveaux que le christianisme avait introduits dans le débat sont dominés par les réminiscences du douzième livre de la *Métaphysique*, qui empreint fortement cette partie de la *Somme de théologie*, et plus encore peut-être la *Somme contre les Gentils*[1].

Toutefois, à la preuve de l'existence divine par le mouvement, saint Thomas en ajoute deux autres, l'une fondée sur les degrés de perfection qu'on observe ici-bas, et qui conduisent nécessairement à un premier être, principe de toute vérité et de tout bien; l'autre, tirée de l'harmonie de l'univers et de la marche régulière des choses à leur fin. Ni l'une ni l'autre de ces preuves ne se rencontre chez Aristote. La première, qui est exposée par saint Augustin et dans le *Monologium* de saint Anselme, a comme une teinte de platonisme. La seconde si souvent développée avec magnificence de Socrate à Senèque, des Pères de l'Église à Cicéron, est aussi ancienne que le genre humain à qui les cieux, depuis la création, racontent la gloire de leur auteur.

Si Aristote a le mérite d'avoir porté la démonstration d'un premier moteur de l'univers à ce degré

1. Voy. plus haut, sect. III, c. II, p. 185 et suiv. : Pour justifier les assertions dont ce chapitre est rempli, nous ne pouvons que renvoyer à nos chapitres précédents. En effet, elles ne font que résumer, en les coordonnant, des résultats antérieurs dont les preuves ont été données en leur lieu.

d'évidente précision que la philosophie ne peut dépasser, il a été moins exact dans la définition des attributs divins, et sa doctrine, en cette partie, s'éloigne trop visiblement du christianisme, pour qu'elle ait pu être adoptée par saint Thomas. Sur les perfections de Dieu, sur la manière dont il connaît le monde en se connaissant lui-même, sur l'étendue de sa puissance qui a créé toutes choses, sur sa volonté infiniment libre, juste et sage, la source première et je dirais presque l'unique source de la doctrine de saint Thomas, c'est la tradition de l'Église catholique : ce sont les décrets du saint-siége et des conciles, commentés par la science des Pères. De tous les interprètes du texte sacré, saint Augustin est le plus constamment invoqué. Si on faisait le relevé des articles de la *Somme de théologie* et de la *Somme contre les Gentils*, qui traitent des attributs divins, combien s'en trouverait-il dont les conclusions ne s'appuient pas sur quelque passage de l'évêque d'Hippone? Il y a peu à s'en étonner. Nous voguons ici en pleine théologie. Comment, sur cet océan semé d'écueils, le docteur Angélique n'aurait-il pas choisi pour pilote le sublime génie qui lui était signalé par les suffrages de l'Église comme le plus expérimenté?

La même observation s'applique à la doctrine de saint Thomas sur les rapports de Dieu et du monde. Est-ce à l'antiquité qu'il a emprunté le dogme du Dieu créateur qui communique l'être à tout ce qui existe par le seul *Fiat* de sa volonté? Mais qui ne sait

que la philosophie antique admettait une matière éternelle et incréée que l'effort de Dieu s'épuisait à soumettre aux lois du nombre et de l'harmonie? Est-ce même chez les anciens que l'Ange de l'école a puisé l'idée d'une providence qui veille sur l'univers, dont le regard embrasse tous les hommes, et qui règle les moindres événements suivant les conseils d'une sagesse et d'une bonté infinies? Sans doute, il aurait pu recueillir d'admirables indices de cette vérité dans les dialogues de Platon, s'il les avait possédés, et bien certainement, il en a admiré la trace vivante chez Cicéron et chez Sénèque. Cependant n'en trouvait-il pas une définition tout autrement complète, précise et lumineuse chez les Pères grecs et latins? N'oublions pas que le dogme de la providence, tel que saint Thomas l'a compris, se rattache étroitement à deux idées capitales, avec lesquelles il se confond presque, l'idée de la grâce et l'idée de la prémotion physique, c'est-à-dire du concours immédiat de Dieu aux actions de la créature. Or ces deux idées sont essentiellement chrétiennes; c'est le christianisme qui les avait introduites dans le monde, et qui les avait propagées, lorsque saint Augustin parut ensuite se les approprier, en développant la première avec un éclat incomparable, tantôt comme une suite naturelle du dogme évangélique de la chute et de la rédemption, tantôt comme le dernier mot de la philosophie et comme la conclusion nécessaire de ses enseignements sur la nature de l'homme. Cependant, il est juste

d'ajouter que saint Thomas ne s'est pas réduit au rôle d'imitateur aveugle et passif des grands hommes dont il consentait à être le disciple. Les matériaux que la tradition lui prêtait ont reçu de lui cette forme rigoureuse qui est sa vraie originalité. De plus, il a défini, démontré et élevé au niveau d'une théorie une foule d'idées secondaires qui n'étaient avant lui que de vagues pressentiments. En un mot, s'il n'a pas inventé le fond de la théologie, ce qui n'a été donné à personne, le premier du moins, il en a pour toujours affermi l'enseignement sur des bases régulières.

A mesure qu'on s'écarte de la théologie, l'imitation des Pères fait place, chez saint Thomas, à d'autres influences. Toutefois, sur la question des universaux, c'est encore saint Augustin, comme nous l'avons vu, qui lui sert de guide. Qu'on se rappelle cette question de la *Somme de théologie :* Les idées existent-elles? A écouter la réponse que nous avons textuellement reproduite[1], ne semblerait-il pas entendre l'évêque d'Hippone? Et cependant, chose remarquable, saint Thomas connaît si peu Platon, que, dans ce morceau même, il le combat. Il adopte sa doctrine, j'entends sa vraie doctrine, non pas celle qui lui est prêtée par Aristote, et malgré cet accord réel, il adhère aux reproches et aux objections du Stagirite. Nous verrons d'autres scolastiques, entre autres

1. Sect. III, c. III, p. 269.

Henri de Gand et François de Mayronis, se montrer plus équitables envers le disciple de Socrate.

Pour ce qui est de la théorie de l'individuation, nous en avons signalé les racines dans le péripatétisme, dans la métaphysique d'Avicenne et surtout dans les ouvrages d'Albert. Mais, chez le docteur Angélique, elle a pris de si grands développements qu'elle peut être regardée comme étant l'invention originale de son génie[1].

En psychologie, le principal guide de saint Thomas est sans contredit Aristote; c'est aux ouvrages du Stagirite qu'il emprunte la définition de l'âme, conçue comme le principe de la vie, la classification de ses facultés, la théorie de la connaissance et celle de la volonté. Mais la psychologie péripatéticienne avait été poussée par les Arabes à des conséquences extrêmes, comme l'hypothèse de l'unité de l'entendement qui conduisait elle-même à la négation de la personnalité humaine et au renversement de toute morale et de toute religion. Contre le danger toujours croissant de ces interprétations audacieuses du péripatétisme, saint Thomas s'arma de l'autorité des commentateurs grecs, Thémistius et Théophraste dont il oppose de longs passages aux défenseurs de l'averroïsme[2]. Sur quelques points de détail, et principalement en ce qui touche l'analyse des passions, il eut recours à

1. Sect. III, c. III, p. 271 et suiv.

2. *De Unitate Intellectus*, Opp., edit. Rubeis, t. XIX, p. 254 et sqq. Voy. plus haut, sect. II, c. VI, p. 139 et 140.

l'ouvrage de Némésius qu'il cite assez fréquemment. Enfin il est difficile de méconnaître les larges emprunts qu'il fit à son maître Albert qui, après avoir commenté avec un grand luxe d'érudition le traité *de l'Ame* et les opuscules psychologiques d'Aristote, venait lui-même de soutenir une polémique vigoureuse contre l'école d'Averroës. Quelle est donc, en psychologie, la part originale qui revient à saint Thomas ? Outre la rigueur de l'exposition que là, comme partout ailleurs, il ne doit qu'à lui-même, ce qui, selon nous, lui appartient le plus clairement, c'est l'analyse profonde, minutieuse, fidèle des passions. Quelques-uns des traits qu'il fait entrer dans ses tableaux ne sont encore que des réminiscences : mais c'est le plus petit nombre. En général, le modèle qu'il a devant les yeux, est la nature de l'homme. Aussi on remarquera que les articles correspondants de la *Somme de théologie* ne contiennent que peu de citations ; la connaissance du cœur humain y remplace l'érudition.

La morale de saint Thomas est la partie de ses ouvrages qui passe pour être le plus remarquable. Même après que le thomisme fut tombé avec toute la scolastique dans un discrédit complet, au XVIII[e] siècle par exemple, elle a conservé un rayon de célébrité. Mais là encore la double influence de l'antiquité et des Pères se trahit de toutes parts. Lorsque saint Thomas veut définir la fin dernière de la nature humaine, et que parcourant les différents mobiles qui

dirigent les hommes, il déclare que cette fin ne consiste ni dans les plaisirs, ni dans les richesses, ni dans les honneurs, ni dans le pouvoir, mais dans la seule possession de Dieu, que fait-il autre chose, ainsi que nous l'avons remarqué, que commenter à la lumière du christianisme, les premiers chapitres de la *Morale à Nicomaque?* Lorsque, plus loin, il donne la définition de la loi, distingue plusieurs espèces de lois, décrit leurs caractères, pose les règles de leur interprétation et de leur application, ne reconnaît-on pas, à part même les citations fréquentes qu'il fait des *Pandectes* et du *Décret* compilé par Gratien, un écrivain nourri de l'étude de ces monuments? L'exemple de l'antiquité, complété par la tradition chrétienne, lui fournit la distinction des différents ordres de vertus. Chez les écrivains ecclésiastiques de tous les âges, il recueille les analyses si étendues des vices et des péchés. Aux ouvrages de saint Augustin, il emprunte de nouveaux développements de la doctrine de la grâce dans ses rapports avec la morale.

En politique, Aristote sert une dernière fois de guide à saint Thomas dans les questions les plus essentielles. La substance des livres de la *Politique* a passé pour ainsi dire tout entière dans le traité du *Gouvernement des princes*. L'origine de la société, la nécessité d'un pouvoir social, la division des gouvernements, leurs avantages et leurs défauts, les dangers de la démocratie, les maux inhérents à la tyrannie,

sur tous ces points d'une importance capitale, saint Thomas ne pense pas et ne s'exprime pas autrement que le Stagirite. Mais à côté de l'influence péripatéticienne reparaît l'action salutaire du Christianisme qui tempère les rigueurs de l'esclavage et qui ne l'admet que sous condition dans la cité, qui condamne l'usure, qui est rigoureux envers le négoce, quand le négoce n'est inspiré que de la passion du gain, qui met la force au service du droit, qui subordonne la matière à l'esprit, le temps à l'éternité, la terre au ciel, qui enfin, au-dessus des pouvoirs humains, fait planer l'image du pouvoir spirituel, souverain dépositaire des volontés et des droits de Dieu sur l'humanité. J'indique à peine en courant quelques sources secondaires dans lesquelles saint Thomas a puisé des renseignements sur certaines questions spéciales, entre autres le livre de Végèce sur l'*Art militaire*.

Ainsi, en parcourant les différentes parties de la philosophie de saint Thomas, on y retrouve à chaque pas la trace de lectures étendues, et d'une connaissance de la littérature sacrée et profane aussi profonde qu'on pouvait l'avoir au XIIIe siècle [1]. On citerait difficilement un ouvrage connu de ses contemporains qui ait échappé à son érudition, et dont il n'ait pas tiré,

1. M. l'abbé Uccelli a remarqué, d'après Guillaume de Tocco, que saint Thomas citait habituellement de mémoire : « Mirabil cosa e vederlo apportare infiniti passi di autori, sempre a memoria. » *Dissertazione sopra gli scritti autografi di S. Tomaso*, p. 29.

chaque fois qu'il traitait une question, toutes les données qui se rapportaient à son sujet. Ses deux *Sommes* résument les plus excellentes pensées d'Aristote, des Arabes et des écrivains ecclésiastiques. Il a en quelque sorte appliqué à la philosophie et à la théologie le système qu'il avait suivi dans sa *Chaîne d'or* pour l'interprétation des saints Évangiles, avec cette différence que ses emprunts philosophiques ne se réduisent pas à de simples extraits, et que tantôt il abrége, tantôt il développe la pensée de ses modèles, toujours il l'élève à un degré supérieur d'exactitude, de précision et de clarté.

Mais peut-être cette doctrine puisée à des sources si différentes, composée d'éléments si divers, manque-t-elle d'unité; peut-être toutes ses parties ne sont-elles rattachées que par des liens très-fragiles qui en laissent apercevoir l'incohérence. C'est là le soupçon qui vient à la pensée en présence des systèmes dans lesquels l'érudition joue un grand rôle; ajouterai-je que c'est le blâme ordinaire que les esprits peu familiers avec l'histoire élèvent contre ceux qui, sans abdiquer la liberté de leur jugement, ont la patience ou la modestie de s'éclairer par la lecture et l'étude? Je ne crois pas que la doctrine de saint Thomas puisse être taxée de contradiction; mais, encourût-elle un reproche aussi grave, il ne résulterait pas logiquement du nombre et de la variété des modèles que le saint docteur a imités. Un grand esprit ne peut-il donc avoir plusieurs maîtres? Dès

qu'il a commencé à suivre l'un, doit-il, sous peine d'inconséquence, le suivre jusqu'au bout, et abandonner tous les autres? Les pensées des philosophes ne s'enchaînent pas aussi fatalement que les théorèmes mathématiques qu'il faut tous admettre ou tous rejeter; elles ont des faces multiples; elles se prêtent à des combinaisons très-variées, et il est permis de choisir parmi elles sans se contredire. C'est ainsi que Bossuet, Fénelon, Arnauld et bien d'autres ont généralement suivi saint Augustin et saint Thomas lui-même, sans renoncer à Descartes, et que, malgré les emprunts nombreux qu'ils ont faits à ce dernier, ils se sont gardés d'adopter toutes ses opinions. Saint Thomas n'en a pas agi autrement à l'égard des modèles répandus autour de lui : il les a tous étudiés, et il a profité avec tous; mais il ne les a pas suivis en tout. Aux anciens et aux Arabes il n'a pris que les maximes qui pouvaient se concilier avec l'enseignement de l'Église. Eût-il interprété certaines parties du péripatétisme dans un sens trop favorable, afin de les introduire dans sa doctrine, son seul tort serait une excessive indulgence envers Aristote; mais, malgré la diversité des origines d'où elle procède, sa philosophie ne mérite pas d'être rejetée comme une compilation vulgaire et dépourvue de valeur scientifique. Le jugement équitable qu'on en doit porter, c'est qu'elle est une large synthèse dont les matériaux sont fournis par l'érudition, et la pensée générale par le Christianisme qui sert de règle pour

apprécier les systèmes, en admettre ou en repousser les conclusions.

Une autre objection que la critique élèvera contre la philosophie de saint Thomas, c'est qu'elle manque d'originalité. Ce reproche est moins grave à coup sûr que l'imputation d'incohérence; car si le devoir de tout philosophe est d'être conséquent, il n'est pas tenu au même degré d'être inventif et original. Nous avons relevé fidèlement les autorités que suit saint Thomas, et nous avons reconnu que, dans toutes les branches de la philosophie, sa doctrine est une suite d'emprunts. Nous n'entendons pas ébranler le résultat avéré de nos recherches précédentes; mais dans les ouvrages de toute nature, autre chose est l'ensemble, autres sont les détails. Qu'il nous soit permis de demander si, dans la *Somme de Théologie* et dans la *Somme contre les Gentils*, le dessin général de l'œuvre n'a pas un caractère de grandeur qui, soutenu jusqu'à la fin dans l'exécution, suppose une force d'esprit incontestable? L'artiste qui élève un monument n'a produit ni la pierre qu'il emploie, ni même les formes partielles qu'il rapproche dans une œuvre d'ensemble ; cependant, il sera considéré comme un génie créateur, si l'édifice qu'il a construit offre de belles proportions qui charment la vue. Il y aurait plus que de la rigueur à tourner en objection contre saint Thomas le vaste savoir qui a été l'aliment de son génie, et qui lui a permis de produire cette suite d'excellents ouvrages, si solides, si com-

plets, si instructifs. Il convient d'ailleurs d'apprécier la vertu originale d'une œuvre par le bruit qu'elle a fait, par les traces qu'elle a laissées dans l'histoire, par les services qu'elle a rendus à l'esprit humain. Or, sous ce dernier rapport, peu de systèmes philosophiques, même parmi les plus vantés, soutiendraient la comparaison avec la doctrine de l'Ange de l'École, ainsi qu'on le verra au livre suivant, où nous raconterons les phases diverses de l'influence que le thomisme a exercée.

FIN DU PREMIER VOLUME.



TABLE DES MATIÈRES

DU PREMIER VOLUME.

LIVRE PREMIER.

EXPOSITION DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

SECTION PREMIÈRE.

ESQUISSE DE LA PHILOSOPHIE SCHOLASTIQUE AVANT SAINT THOMAS.

SECTION DEUXIÈME.

AUTHENTICITÉ DES OUVRAGES DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

CHAPITRE PREMIER.

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

CHAPITRE VI.

SECTION TROISIÈME.

ANALYSE DE LA DOCTRINE DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

CHAPITRE PREMIER.

ESPRIT GÉNÉRAL DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

CHAPITRE II.

THÉODICÉE DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

CHAPITRE III.

DES UNIVERSAUX ET DU PRINCIPE DE L'INDIVIDUATION.

CHAPITRE IV.

PSYCHOLOGIE DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

CHAPITRE V.

MORALE DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

CHAPITRE VI.

POLITIQUE DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

CHAPITRE VII.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU PREMIER VOLUME.

Ch. Lahure et Cie, imprimeurs du Sénat et de la Cour de Cassation,
rue de Vaugirard, 9, près de l'Odéon.

